Bernhard Häring

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

I

LOS FUNDAMENTOS



BIBLIOTECA HERDER

SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA

BIBLIOTECA HERDER
SECCIÓN DE TEOLOGÍA Y FILOSOFÍA
VOLUMEN 163

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Por BERNHARD HÄRING

I



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

BERNHARD HÄRING

LIBERTAD Y FIDELIDAD EN CRISTO

Teología moral para sacerdotes y seglares

TOMO PRIMERO

LOS FUNDAMENTOS



BARCELONA
EDITORIAL HERDER
1981

Versión castellana de ABELARDO MARTÍNEZ DE LAPERA, de la obra de
BERNHARD HÄRING, *Free and Faithful in Christ*. I,
St Paul Publications, Middlegreen, Slough (U.S.A.)

ISBN 84-254-1151-3 tela
ISBN 84-254-11152-1 rustica

ES PROPIEDAD DEPÓSITO LEGAL: B. 27.982-1980 PRINTED IN SPAIN

GRAFESA - Nápoles, 249 - Barcelona

CRISTO NOS LIBERÓ
PARA QUE VIVAMOS
EN LIBERTAD
Gál 5,1

ÍNDICE

RECONOCIMIENTO

Mi gratitud a Dios, que me concedió la libertad y la fuerza para comenzar y terminar este volumen, desborda en agradecimiento sobre cuantos me han ayudado y animado en mi trabajo.

En primer lugar, doy las gracias de todo corazón a Mrs. Josephine Ryan que cargó con la responsabilidad de corregir el inglés y que, por su postura de crítica constructiva, fue un acicate para mi imaginación y me llevó a mayor precisión de pensamiento y de lenguaje. Si no hubiese tenido la seguridad de su siempre generosa y competente asistencia, no habría decidido, probablemente, escribir la obra originalmente en inglés, ya que no es ésta mi lengua materna.

Agradezco también a Fr. Charles E. Curran que leyó el manuscrito con sumo cuidado antes de que fuera enviado a la editorial e hizo algunas sugerencias muy interesantes.

Recibí ayuda muy generosa en la transcripción de las treinta cintas y en la copia de varias páginas por parte de Sr. Joyce Gadua S.C.J., de Mrs. Alice Parody, de Mrs. Josephine Schaden, de Mrs. Virginia Malachowsky y de Mrs. Phyllis LaVoie.

INTRODUCCIÓN

Veinticinco años después de la publicación de los tres volúmenes que componen mi obra *La ley de Cristo,* intento, de nuevo, ofrecer una exposición completa de la teología moral católica[1]. No estoy descontento de mi obra anterior pero en este cuarto de siglo han sucedido tantas cosas como en cualquier otro siglo entero, o quizás más.

Durante estos años no sólo he tenido la oportunidad de ver la acogida a escala mundial dada a mi obra *La ley de Cristo,* sino que me he hallado inmerso en un proceso de aprendizaje único a través del concilio Vaticano II y a través de mis diversas actividades que me han permitido escuchar y esforzarme en las respuestas. El concilio ecuménico sensibilizó mi ya grande interés por el ecumenismo, profundizó y amplió mi interés apasionado por el tercer mundo. Desde la terminación del concilio, he gastado una parte considerable del tiempo de mis vacaciones académicas anuales trabajando en África, Asia, Iberoamérica y USA. Durante estos años adquirí conciencia de que mis escritos eran todavía excesivamente europeos. Quizás este escrito refleja a un hombre europeo con experiencia en Norteamérica. Sin embargo, siento en estos momentos profunda simpatía y preocupación por las gentes de todo el tercer mundo.

Espero que esta nueva exposición completa de la teología moral exprese con igual claridad y urgencia la dinámica cristocéntrica de *La ley de Cristo.* El Cristo que fue, que vino y vendrá para manifestarnos al Padre nos atrae a todos hacia su amor liberador. Siento un profundo sentido de continuidad en mi esfuerzo por presentar la responsabilidad y la corresponsabilidad como conceptos clave en una ética cristiana para las gentes de nuestros

días. Quiero, sin embargo, verificar y profundizar la visión de responsabilidad en Jesucristo prestando mayor atención a su expresión en la libertad y en la fidelidad creativas. Libertad, liberación y fidelidad anidan en el interior de los «signos de los tiempos». Intentamos descifrar estos signos en la comunidad, escuchándonos unos a otros, participando nuestras experiencias y reflexiones y entregándonos totalmente unos a otros en Jesucristo. Cada uno de nosotros posee una historia específica que nos confiere un lugar particular en la ventana de la torre común desde la que observamos los acontecimientos.

Nacido en una pequeña ciudad, más bien medieval, del Suroeste de Alemania antes de la primera guerra mundial, mi infancia estuvo marcada por una familia amantísima y también por las experiencias desgarradoras de angustia y quebranto provocadas por la guerra. Como estudiante entré en contacto con la obra de adelantados tales como Max Weber y Max Scheler y con representantes del personalismo tan importantes como Martin Buber y Ferdinand Ebner. Fui un seguidor entusiasta de la renovación litúrgica. Sin embargo, la influencia más importante en mi manera de pensar acerca de la teología moral fue la insensata y criminal obediencia de los cristianos a Hitler, demente y tirano. Este hecho me llevó a la conclusión de que el carácter del cristiano no debe estar configurado unilateralmente por el motivo conductor de la obediencia, sino, más bien, por una responsabilidad capaz de discernir, una aptitud para responder animosamente a los nuevos valores y nuevas necesidades y una disposición para aceptar el riesgo [2].

Años de contacto con los rusos y los polacos durante la guerra, mi actividad como profesor de estudiantes graduados de todas las nacionalidades, razas, culturas y clases, el concilio ecuménico y mi apostolado en los diversos continentes han sido el estímulo constante que ha sufrido el hijo de un labrador en su sentido de continuidad de la vida. Tomada en conjunto, mi vida ha sido una experiencia de liberación de las ideas y visiones tribales, una experiencia de apertura a los otros, de estar con otros y servirlos. Ha sido una experiencia dentro de la Iglesia a la que me he entregado totalmente ya que creo que su misión consiste en ser cada día más un signo visible y efectivo del amor liberador de Dios. En ella nos llama nuestro Señor a creer en él, el Señor de la historia y a aceptar lo mejor de todas las tradiciones. Pero yo sufro con la Iglesia cuando veo partes de ella esclavizadas por tradi-

ciones muertas, en contradicción con nuestra fe en un Dios viviente que actúa con su pueblo en todas las épocas.

Nuevos conocimientos y experiencias de libertad y de liberación en un tiempo de cambio rápido y profundo, nuevos acicates para ampliar los horizontes de la libertad y para encarnarla en todas las parcelas de la vida humana, pero también nuevas amenazas para su existencia auténtica y su entendimiento exacto, hacen de la libertad un tema importante dentro de una ética cristiana responsable. Deberemos preguntarnos a nosotros mismos, como pueblo de este tiempo y de esta época, cómo podemos llegar a una mejor inteligencia de la primitiva ley (cf. Is 1,25 Vg) de libertad.

Siempre que pienso o hablo acerca de la libertad, brota en mi corazón la palabra «fidelidad» a Cristo, el fiel por antonomasia, que es libertad encarnada y nuestro liberador. Con excesiva frecuencia, cuando en nuestros días se habla acerca de la libertad y de la fidelidad se nos presentan como si fuesen enemigas la una de la otra. Sin embargo, estoy firmemente convencido de que la verdadera libertad y el compromiso por la liberación de todos los pueblos en todos los conceptos puede y debe darse la mano con la fidelidad. Aparece muy clara la verdad de esta afirmación cuando observamos estas dos cualidades a la luz de Jesucristo y las entendemos como algo creativo. La libertad para la que Cristo nos ha liberado no puede revelar su dinámica de respuesta de creatividad si está desconectada de una fidelidad, igualmente creadora, hacia el Señor de la historia. Se requiere fidelidad a los mejores frutos de la tradición, sobre todo fidelidad a nuestros semejantes, en gratitud hacia los que han luchado antes que nosotros y en sentimiento de responsabilidad hacia los que vendrán después.

Vivimos en un tiempo de decisiones fundamentales a favor o en contra de la libertad y de la fidelidad, y cada persona y comunidad debería aceptar conscientemente su parte de responsabilidad. No podemos escoger una u otra; debemos tomar las dos juntas con toda su creatividad. O hacemos una opción consciente y solidaria a favor de la libertad y fidelidad creativas o perdemos la visión de continuidad de la vida y nos hacemos, de esta forma, vulnerables a toda clase de manipulaciones.

Mi percepción de la dimensión social de la persona se ha agudizado y hecho más concreta con la experiencia de los últimos veinticinco años; pero el personalismo que yo he propuesto incansa-

blemente nada tiene que ver con estrecheces individualistas. Este personalismo nos confronta a cada uno de nosotros con Dios, con nuestros semejantes y con la creación entera.

Las nuevas experiencias y actuales reflexiones acerca de la libertad, liberación y fidelidad exigen también una nueva estrategia de liberación. Nuestra respuesta al Señor de la historia y a las necesidades más urgentes de la humanidad exige la creación de opiniones públicas saludables, la sensibilización de la conciencia de cada uno y de todos, la institución de comunidades cuyas estructuras económicas, culturales, sociales y políticas encarnen los valores de libertad y de fidelidad en todas las vertientes de la vida de nuestros días. Por consiguiente, invito a entender creativamente el compromiso por la libertad y por la fidelidad.

A pesar de una cierta tendencia hacia el conservadurismo en parte de la Iglesia y de la sociedad, estoy convencido de que hemos entrado en una nueva era que será determinada por la gente que vive según su propia conciencia y está particularmente dotada para actuar como miembros clarividentes de la comunidad y de la sociedad. Sin duda que existe, y probablemente existirá siempre, un número de personas que entiende la fidelidad como permanecer allí donde nacieron y donde fueron colocados por las circunstancias y por la voluntad de otros; sin embargo, ha pasado ya la época en la que casi todos estaban contentos de haber nacido y vivido como miembro de una determinada iglesia o religión organizada. Configurarán el futuro todos aquellos creyentes de todas las religiones que tengan el valor de hacer su elección personal, por más penosa que pueda resultar, y cargar con su propia responsabilidad. Queremos ayudar a formar una generación cuyos miembros vivan sus propias vidas como sujetos conscientes y con la creatividad y fidelidad que caracteriza a los que creen en el Dios viviente.

Por estas y otras razones pienso que una teología moral cristiana específica para esta nueva época debe ser una teología de responsabilidad marcada esencialmente por la libertad, la fidelidad y la creatividad. Esta nueva visión estimula y guía el replanteamiento de numerosas doctrinas, tradiciones, enseñanzas y prácticas y ayuda a separar de las ideologías, tabúes y de otros factores obnubilantes el depósito de la fe. Deberemos llevar, sin embargo, a cabo esta tarea siendo fieles a la alianza del Señor con su pueblo y planteando la libertad como signo de nuestra fe en la redención.

La libertad y fidelidad creativas no deberían ser únicamente conceptos clave en los esfuerzos de análisis y de nuevas síntesis, sino también el ejemplo y carácter de todos aquellos que se comprometen en la tarea. Una y otra vez deberemos preguntarnos: ¿Hasta qué punto somos libres en nuestro pensamiento y en nuestro compartir experiencias y reflexiones? ¿Vivimos conscientemente en la presencia del Señor de la historia? ¿Usamos correctamente y ensanchamos la libertad que la Iglesia de nuestros días y la sociedad nos dan para pensar y hablar honestamente como personas libres?

Deberemos también discernir pasados esfuerzos de los teólogos y los moralistas al revisar situaciones previas que han limitado frecuente y sustancialmente no sólo su propia libertad para compartir con otros, sino incluso su libertad para investigar con absoluta honestidad y decisión. Prestaremos, por consiguiente, atención a las grandes figuras proféticas que han surgido a lo largo de la historia dotadas con el carisma de la creatividad y de la fidelidad y que, incluso en medio del conflicto, fueron tan creyentes como intrépidos a la hora de transmitir sus contribuciones personales a la herencia común.

Título del libro

Al igual que el nombre de una persona, el título de un libro debería indicar un programa. No debería escogerse para llamar la atención, sino para poner de manifiesto el carácter y principales metas del libro.

El nombre de mi primera exposición completa de la teología moral, *La ley de Cristo,* se refería, evidentemente a Gálatas 6,2, donde se subraya fuertemente a Cristo quien en su propia persona es nuestra ley, nuestro camino, nuestra vida: «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumpliréis la ley de Cristo.» Esta solidaridad salvadora es el meollo de la ley de Cristo, revelada en su propia persona, en su vida y en su muerte. Es una ley de amor y de unidad en el amor; a su luz vemos el mensaje total de la carta a los Gálatas, el mensaje de libertad en Jesucristo.

El título de este libro, *Libres y fieles a Cristo,* revela su identidad y su programa principal. No es una edición abreviada o revisada de *La ley de Cristo.* Espero que el lector encuentre en él

la continuidad de pensamiento y de mensaje del libro anterior, centrado en el amor de Jesucristo. Como el apóstol de los gentiles, veo en el amor de Cristo la mayor manifestación del amor creador de Dios y de la libertad. Su justicia salvadora revela la creadora fidelidad de Dios a su propio nombre de Padre. Cristo que viene del Padre y nos conduce al Padre, será siempre el punto focal de nuestra reflexión.

Una teología moral cristocéntrica intenta sintetizar el teocentrismo y el antropocentrismo cristiano. El origen auténtico, el contenido y la meta de la libertad es el amor y no podemos entender la plenitud del amor revelado en Jesucristo si no lo vemos como dado en total libertad, total fidelidad y con su específica cualidad creadora.

Cuando colocamos la libertad y fidelidad creadora en Cristo como tema principal de esta teología moral no podemos olvidar el otro concepto clave: solidaridad. Nuestra llamada a participar en el libre, creyente, y creador amor de Jesucristo fomenta los lazos de una solidaridad salvadora entre los hijos de Dios y nos libera de la solidaridad y lazos del pecado.

PARTE PRIMERA

FUNDAMENTOS

La teología moral no tiene como cometido primero la adopción de decisiones ni los actos aislados como tales. Su tarea básica y su objetivo es conseguir una visión exacta, valorar las principales perspectivas y presentar aquellas verdades y valores que deberían ser el fundamento de las decisiones tomadas ante Dios.

Nos ocupamos de la ética cristiana. Por consiguiente, deberemos evitar con sumo cuidado la fabricación de nuestras propias perspectivas y preferencias. Únicamente si escuchamos la voz de Dios y, a la luz de su palabra, inquirimos en los signos de los tiempos alcanzaremos la necesaria visión de conjunto. De ahí que presentemos en primer lugar las principales perspectivas del Antiguo Testamento y del Nuevo tal como la teología bíblica y la teología moral orientada bíblicamente las han elaborado. Después intentaré discernir las principales estructuras que responden fielmente a las perspectivas bíblicas y, al mismo tiempo, se enfrentan creativamente a los signos de los tiempos.

Capítulo primero

PERSPECTIVAS BÍBLICAS: VISIÓN DE CONJUNTO

Sería un ejercicio inútil y alienante comenzar con un catálogo de normas enseñadas por el Antiguo Testamento y por el Nuevo sin haber presentado antes una visión de conjunto con las líneas fundamentales y el contexto histórico. Nuestra primera tarea, por consiguiente, consistirá en «examinar a fondo los grandes temas de la divina revelación» ya que ellos «alimentan nuestra propia vida espiritual» [1].

El concilio Vaticano II ha presentado un programa preciso para nuestros esfuerzos actuales en el campo de la teología moral cuando dice: «Las disciplinas teológicas deben ser igualmente renovadas por medio de un contacto más vivo con el misterio de Cristo y la historia de la salvación. Téngase especial cuidado en perfeccionar la teología moral, cuya exposición científica, nutrida con mayor intensidad por la doctrina de la Sagrada Escritura, deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» [2].

Durante muchos años fue desafortunada costumbre referirse a la Escritura sólo después de haber presentado nuestro propio sistema. Se intentaba únicamente extraer textos prueba para las normas ya establecidas de una vez y para siempre. Nuestro talante es muy diferente: intentamos en primer lugar, y principalmente, asomarnos a las perspectivas bíblicas para encontrar, en una visión de conjunto, el valor y significación de la vida cristiana. Al mismo tiempo, intentaremos percibir las directrices y normas presentadas en la Biblia, atenderemos siempre al contexto histórico concreto y nos situaremos dentro de la historia de la fidelidad y de la creatividad.

I. Perspectivas bíblicas: Antiguo Testamento

La teología moral tiene mucho que aprender de las grandes perspectivas que invaden todo el Antiguo Testamento. Sus grandes temas son particularmente fructíferos para la ética [3]. Con frecuencia constituyen la clave para un mejor entendimiento del Nuevo Testamento y de la historia de la Iglesia.

1. *Palabra de Dios y llamada*

A diferencia de la filosofía de Aristóteles y de otros, la Biblia no presenta a Dios en una perspectiva de causalidad como, por ejemplo, el primer motor del hombre. Lo presenta, principalmente, en una perspectiva de su palabra creadora y de su llamada al seguimiento. «Dijo Dios y así fue.» Ésta es la gran visión del libro del Génesis y, a decir verdad, de todo el Antiguo Testamento y el Nuevo.

El tema de la palabra creadora de Dios se torna solemne cuando se trata del pueblo hecho a su imagen y semejanza. «Dijo Dios: "Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra." Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. Dios los bendijo» (Gén 1,26-27).

La palabra creadora de Dios es un llamamiento ya que no debemos ser únicamente imágenes de nuestro Creador en la configuración responsable de la tierra, sino, sobre todo, debemos estar con él en libertad. Dios nos llama a estar con él y nos ofrece de este modo paz y sosiego. El gran tema del *sabbath* introduce, una y otra vez, la visión de adoración y libertad. El hombre puede ser libre únicamente como adorador; entonces encuentra su paz y su morada en Dios. En contraste con las religiones paganas, la historia de la creación es una palabra liberadora. Yahweh no conoce tabúes; puede disponer libremente de todas las cosas. Existe, sin embargo, un límite absoluto: la dignidad, ante Dios, de todas y cada una de las personas.

2. *Llamada de Dios al arrepentimiento y a la salvación*

Dios saca del mundo pecador a Noé y le llama a la fidelidad y a la confianza en él. En realidad, Dios llama a todas las personas al arrepentimiento y, así, a la salvación. La historia de Noé simboliza la voluntad constante de Dios de salvar a la humanidad: salvación a través de un éxodo de arrepentimiento y de confianza. La llamada de Dios y el don de su alianza [4] son infinitamente misericordiosos, mas quienes rehúsan responder con fe y arrepentimiento se dañan cruelmente a sí mismos, condenándose a la perdición (cf. Éx 6-10).

3. *Llamada de Dios: elección y promesa*

Dios llama a Abraham a otro éxodo: «Vete de tu tierra, de tu parentela y de la casa de tu padre, a la tierra que yo te indicaré» (Gén 12,1). Su llamada a un éxodo es elección y promesa. Es bendición para Abraham y para todos sus descendientes en la medida en que pone su fe en él como peregrino ante la faz de Dios, respondiendo confiada y creyentemente a su llamamiento.

El gran tema se hace aquí más perceptible. Se entiende la historia como historia de Dios con su pueblo. Dios lo llama a configurar su historia por medio de una fe animosa, por la fidelidad al llamamiento de Dios que es siempre elección y promesa para los que caminan con él. Es presentado como el Dios de nuestros padres, Dios de la historia pasada, presente y futura [5]. Así como protegió a los patriarcas que confiaron en él, estará con todos los hombres que tengan fe en él y respondan a su llamamiento, llamada al éxodo, con toda su frustración y sufrimiento.

4. *Llamada de Dios: liberación y alianza*

Dios llama a Moisés y manifiesta su fidelidad salvadora. Llama a Moisés al desierto para vivir el éxodo personalmente y experimentar de esta forma la presencia poderosa de Dios, para conocerle a él, el Santo por excelencia, el liberador. La historia de Moisés corporeiza la respuesta confiada dada a Dios por los pro-

fetas y por el pueblo. Pero manifiesta también la historia de la desconfianza y sus consecuencias terribles.

La acción salvadora y liberadora de Dios se convierte en el motivo principal para la vida. Él hace una nueva alianza con Moisés y con el pueblo y toda la moralidad de Israel es moralidad de alianza[6], una respuesta participada en gratitud y fidelidad. La libertad de Israel dependerá siempre de su gratitud por la acción liberadora de Dios y de su fidelidad a la alianza. Una vez más, Dios se manifiesta a sí mismo como el Señor de la historia. Los eventos de la historia dependen, sin embargo, de la respuesta de su pueblo.

5. *El pueblo de Dios se arrepiente y Dios llama a unos guías carismáticos*

Siempre que el pueblo olvida a Dios y deja de creer en la alianza se ve envuelto en la aflicción y en luchas desesperadas con sus enemigos. Pero cuando se arrepiente y le llama, interviene Dios respondiendo a sus promesas de bendición, suscitando y enviándoles guías carismáticos[7].

Es éste uno de los grandes temas del Antiguo Testamento, especialmente del libro de los Jueces y de los dos libros de Samuel. Dios ha llamado a la humanidad por medio de su palabra. Escucha benignamente a su pueblo cuando éste torna sinceramente a él e invoca su ayuda poderosa. El guía carismático, que pone toda su confianza en el Señor y responde creativamente al llamamiento de Dios, configura la historia de Israel. La liberación acaece únicamente en el ámbito de la conversión y de la misericordia de Dios inmerecida.

6. *Reyes elegidos y desechados por Dios*

El valor y la ambigüedad de la autoridad es una perspectiva que invade totalmente el Antiguo Testamento. Ya en Génesis 3,16, el abuso de poder —el marido domina sobre la mujer— se convierte en el símbolo principal y en la realidad del alejamiento de Dios. Cuando una persona no adora a Dios sucumbirá a la ambición de poder que es siempre causa de destrucción y de desunión.

El caudillo carismático enviado directamente por Dios, a semejanza de Moisés, Gedeón y Samuel, procura el bien de su pueblo sin pretender poder ni dinastía. Son símbolos reales del reino benévolo de Dios. Una autoridad carismática sana es una gran bendición que viene de Dios.

El Antiguo Testamento presenta toda la historia de los reyes como un símbolo alertante de la ambigüedad del reino terreno y del poder. Se alude no sólo al pecado de los reyes mismos sino también al pecado del pueblo que desea que un rey sea símbolo y causa de su propio poder entre las naciones. Esto hace de la institución de la monarquía una fuente constante de maleficio (cf. 1Sam 8).

A pesar de todo, Dios mantiene sus intenciones de paz y de salvación. Otorga a Saúl, David, y a otros muchos reyes la posibilidad de ser signo de su elección gratuita, de ser ungidos con su Espíritu si viven dentro de la alianza y exhortan a su pueblo a guardar la fidelidad con la alianza. Pero una y otra vez los reyes de Israel y sus sacerdotes actúan de manera semejante a los reyes de las naciones pecadoras que no conocieron a Dios.

Dios está con los reyes cuando éstos escuchan a los profetas y guardan con celo la fe en el único Dios verdadero. Bendice a los reyes si éstos confían en él y aman la justicia, la unidad y la paz. La desunión, y de ahí la decadencia, es presentada principalmente como resultado del abuso de autoridad. Éste es uno de los temas salientes de los libros de Samuel, de los libros de los Reyes y de las Crónicas. Es también un mensaje especial de los profetas.

7. *Dios llama a sus profetas y ellos responden*

Aceptamos el Antiguo Testamento en todas sus partes; sin embargo, lo contemplamos como una unidad. Nos ofrece visiones asombrosas de los momentos de esplendor y de decaimiento del pueblo escogido. Dentro de los libros del Antiguo Testamento existen historias y otros textos que manifiestan, por una parte, la revelación de Dios y por otra, la imperfecta inteligencia que Israel consigue de ella a causa de su disposición deficiente para responder con todo su corazón y con toda su confianza.

La historia de los profetas marca el vértice del Antiguo Testamento. Se les caracteriza como videntes, tomados por Dios, que

los llama y los envía. Viven una profunda experiencia de Dios que, sin embargo, jamás está alejada de la historia, de las alegrías y tristezas, de las necesidades, esperanzas y angustias del pueblo de su tiempo.

La historia del profetismo ético ofrece una visión única de la perspectiva omnipresente, «lo sagrado y lo bueno»[8]. Los profetas experimentan al mismo tiempo la santidad y la bondad de Dios. Por su discernimiento e intrepidez restauran la síntesis entre lo vertical y lo horizontal, entre la experiencia de la santidad de Dios y el compromiso del pueblo en favor de la justicia, de la bondad y de la paz. Desenmascaran el ateísmo del ritualismo y de todas las formas de religión que no producen frutos de amor, justicia y bondad[9].

María sintetiza la historia del profetismo religioso ético cuando dice en su cántico: «Santo es su nombre, y su misericordia se extiende de generación en generación para aquellos que le temen» (Lc 1,50). Aquellos que no muestran compasión hacia la viuda, el huérfano, el trabajador inmigrante, el marginado y perseguido, manifiestan su ateísmo oculto. No conocen al Dios santo.

Los profetas no son autoridades que busquen su propio prestigio; son llamados y enviados por Dios. Toda su vida se encierra en estas frases: «Señor, aquí estoy, llámame; Señor, aquí estoy, envíame.» El profeta no recibe salario ni honores como contrapartida de su misión. Se entrega totalmente al servicio de Dios y de su prójimo; esta tarea le acarreará con frecuencia sufrimientos e incluso la muerte.

En su mayoría, los profetas son hombres y mujeres que no pertenecen a la familia sacerdotal de Aarón ni a la tribu de Leví. Los falsos profetas que deseaban agradar a los reyes y a los poderosos y que intentaron institucionalizar su posición ventajosa ofrecieron pruebas suficientes para demostrar que el profetismo no puede ser institucionalizado. Con todo, algunos de los profetas son también sacerdotes y de esta forma simbolizan la verdadera misión del sacerdote tal como ha sido querida por Dios.

La historia del sacerdocio en Israel es una gran tragedia. Aarón, a quien Dios mismo escogió para asistir al guía carismático, Moisés, y para enseñar a Israel a adorar a Dios, desvió y sedujo a Israel a convertir la religión en un símbolo de su propio poder. Esta situación volverá a repetirse cuando la clase sacerdotal busque símbolos de privilegio y de poder (cf. Éx. 32,1-30). Dios

quiere que los sacerdotes mantengan la fidelidad en Israel. El sacerdote tiene como misión enseñar al pueblo a adorar a Dios en todos los momentos de su vida. Si cultiva un recuerdo agradecido de las obras salvadoras de Dios llama al pueblo a guardar la fidelidad a la alianza.

Cuando un sacerdote piensa y actúa como miembro de una casta privilegiada, está alienado; carece de experiencia de Dios, de sabiduría y de discernimiento. A través de su ritualismo y legalismo se convierte en fuente de alienación para todo el pueblo. Su carencia de fidelidad y de libertad creadora es desenmascarada por los profetas y por su propia renuncia a escuchar a los profetas. A pesar de todo esto, Dios envía profetas una y otra vez como en signo de fidelidad que renueva y salva a su pueblo.

Mientras la decadencia de la clase sacerdotal conduce a Israel a tales estrecheces y egoísmos que les asemejan a los demás pueblos en la lucha por el poder, los profetas llaman a Israel a ser un signo ante todas las naciones. Vituperan la falsa confianza que Israel tiene en sí mismo y que lo ha llevado a pensar que era superior por sí mismo, una nación escogida entre el resto de las naciones.

8. *El siervo de Yahveh*

En mi opinión, la cima más alta del Antiguo Testamento, y especialmente de la historia del profetismo ético y religioso, es el segundo Isaías que presenta al «siervo de Yahveh» (Is 40ss). Israel recibe una clara llamada a convertirse en siervo entre las naciones. Únicamente de esta forma se salvará Israel a sí mismo y todas las naciones serán bendecidas en el nombre del Dios de Israel. Cuando coloca su fe y confianza en el Señor y acepta el papel de siervo humilde, como testigo entre las naciones, Israel es un signo de la presencia benefactora y gratuita de Dios.

Ésta es la esencia del mensaje profético: Dios llamará finalmente y enviará a uno que es total, fiel y creativamente el siervo de Dios y de los hombres. Ésta es la esperanza mesiánica. Se espera la paz, la justicia y unidad para todas las naciones como obra del siervo de Dios. Y el papel de Israel dependerá de cómo responde a este llamamiento a ser, él mismo, un siervo entre las naciones.

9. *La alianza y la ley*

La llamada de Dios a Noé, a Abraham, a Jacob, a Moisés y a todo Israel desemboca en una alianza. Dios se compromete a sí mismo en su alianza salvadora. Por el don de la alianza y la acción salvadora que la procrea, Dios concede a Israel el don de la ley. Pero la ley no es algo externamente añadido a la alianza; dimana de ella. Si Israel acepta humilde y agradecido y celebra la alianza, responderá en fidelidad, observando los estatutos a través de los cuales Dios desea protegerlo en el camino de su historia.

El pueblo entero de Israel — profetas, sacerdotes y los demás — entendieron que la forma de actuación del Dios Santo con Israel es una llamada a la santidad (cf. Lev. 19), código de la alianza. La ley no es una imposición o un peso que intente hacer pesada la vida a Israel. Al igual que la alianza, con la alianza y por medio de ella, la ley es un don gratuito de Dios. Por consiguiente, el verdadero israelita se alegra observando la ley de la alianza.

Las mejores partes de la tradición sacerdotal y profética de Israel no se limitan a repetir la ley en tono aburrido. Una y otra vez, en consonancia con las circunstancias históricas, presentan, más bien, una exposición del beneficio, de la profunda significación de la alianza. Los profetas intentan, sobre todo, ayudar al pueblo a interiorizar la ley y a recibirla como un don, como una guía y luz que hace a Israel verdaderamente libre, responsable y creador.

Los profetas proclaman y fomentan la esperanza de que Dios cumplirá su alianza y su ley, y de que encontrará un pueblo responsable y fiel a la alianza. Éste es el fundamento de la esperanza mesiánica y alcanza su grado sumo en los cánticos del siervo de Yahveh. Es el tema unificador de los grandes profetas. «Mirad que vienen días — oráculo de Yahveh — en que sellaré con la casa de Israel y con la casa de Judá una nueva alianza. No como la alianza que sellé con sus padres el día que los tomé de la mano para sacarlos de Egipto. Ellos rompieron mi alianza, y yo los traté como señor — oráculo de Yahveh —. Ésta será la alianza que sellaré con la casa de Israel, después de aquellos días — oráculo de Yahveh —: Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón; yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo. No tendrá ya que enseñar uno a otro, ni una persona a otra persona, diciendo: "Conoced a Yahveh", porque todos ellos me conocerán, desde el más pequeño al más grande — oráculo de Yahveh —, cuando perdone su culpa y no recuerde más su pecado» (Jer 31,31-34).

Dios promete repetir los milagros que realizó cuando rescató a Israel de Egipto y reunió del exilio a los israelitas dispersos. Traerá a todos a casa, a su propio corazón, los reunirá y unirá en su justicia de Padre. Les dará un nuevo corazón y un nuevo espíritu. «Os voy a recoger de entre las naciones y a reuniros de todos los países, para llevaros a vuestra tierra. Os rociaré con agua limpia y quedaréis limpios; os limpiaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior» (Ez 36,24-27).

Así, las perspectivas principales del Antiguo Testamento se concentran en una buena nueva de conversión como palabra y obra gratuita de Dios, y la respuesta y aceptación agradecida del pueblo. Es un mensaje y una llamada a cada individuo y a la comunidad entera.

La fidelidad de la respuesta es la obra del Espíritu. De esta forma alcanza su cenit otra gran perspectiva presente a lo largo de todo el Antiguo Testamento: el Espíritu da la vida y produce el fruto de la creatividad y de la fidelidad.

II. Perspectivas bíblicas: Nuevo Testamento

A lo largo del Antiguo Testamento se hizo cada vez más claro que religión no es una filosofía acerca de ideas sino una historia del Dios que vive con su pueblo. Todo depende de cómo el pueblo escuche a Dios, reciba su mensaje y sus mensajeros, y responda a él. El Nuevo Testamento pone aún más de manifiesto la imposibilidad de reducir fe y moral a un sistema de leyes o a una filosofía de ideas. En el centro del Nuevo Testamento se halla Cristo, el hijo de David, el hijo del hombre, el Hijo del Dios viviente [10]. Ésta es la novedad de la ética cristiana: que el Padre nos lo ha dado todo y, en verdad, se ha entregado a sí mismo a nosotros al enviarnos a su Hijo amado, su palabra encarnada. «Pues de su plenitud todos nosotros hemos recibido gracia por gracia. Porque la ley fue dada por medio de Moisés; por Jesucristo vino la gracia y la verdad. A Dios nadie lo ha visto jamás; el Hijo único, Dios,

el que está en el seno del Padre, él es quien lo dio a conocer» (Jn 1,16-18).

1. *Cristo es la nueva alianza*

Alianza *(berith)* es el concepto clave y tema constante del Antiguo Testamento. El pueblo de Israel ha sido llamado a la alianza y responde al llamamiento con la moral de la alianza: a través de vidas vividas libremente en la fidelidad a la alianza. Sería muy extraño pensar que esta perspectiva principal del Antiguo Testamento estaría ausente en el Nuevo. Pero no: continúa siendo, y ahora con mayor intensidad, el centro de la revelación. Cristo fue anunciado como «alianza del pueblo». «Yo, Yahveh, te llamé en justicia, te tomo de la mano, te formo, y te destino para alianza del pueblo, para luz de las naciones» (Is 42,6).

Cuando Cristo escogió ser bautizado con otros en un bautismo general en el Jordán, reveló su voluntad de cargar el peso del pecado de todos en solidaridad salvadora. Entonces descendió el Espíritu en forma visible sobre él y se oyó la voz que decía: «Éste es mi Hijo amado, en quien me he complacido» (Mt 3,17). Estas palabras solemnes de la teofanía aluden, evidentemente, al primer cántico del siervo de Yahveh, en el que se anuncia al Mesías como la alianza del pueblo. El cántico se abre con las siguientes palabras: «Mirad a mi siervo, a quien sostengo; a mi elegido, en quien se complace mi alma» (Is 42,1). De esta forma, el Padre lo manifiesta como el Mesías, el Cristo, el Ungido. «Puse mi espíritu sobre él» (Is 42,1).

Se expresa de diversas maneras que Cristo es el cumplimiento de la alianza y que él mismo es la nueva alianza. Él es quien carga sobre sí el peso del pecado de todo el género humano. Es el hermano que nos concede a todos la libertad única de llamar Padre a Dios. Su unidad con el Padre y con nosotros es la idea central de su discurso de despedida y de su oración sacerdotal: él está en nosotros y nosotros tenemos vida con el Padre únicamente en él y por su Espíritu. «Os anunciamos la vida eterna, que estaba en el Padre y se nos manifestó: lo que hemos visto y oído os lo anunciamos también a vosotros, para que también vosotros tengáis comunión con nosotros. Pues, efectivamente, nuestra comunión es con el Padre y con su Hijo Jesucristo. Os escribimos esto para que sea colmado nuestro gozo» (1Jn 1,2-4).

Después de haber subrayado claramente que él y el Padre son uno, y su solidaridad con nosotros, Jesús declara la ley de la alianza: «Que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12). Pero acaba de enseñar a sus discípulos que el amor del que habla no es un sentimiento, sino que es un amor de servicio. «¿Comprendéis lo que he hecho con vosotros? Vosotros me llamáis "el Maestro" y "el Señor", y decís bien, porque lo soy. Pero si yo, el Señor y el Maestro, os he lavado los pies, también vosotros debéis lavaros los pies unos a otros. Porque ejemplo os he dado, para que, como yo he hecho con vosotros, también vosotros lo hagáis... si entendéis esto, dichosos seréis practicándolo» (Jn 13,12-17).

Pablo habla de la «ley de Cristo» teniendo presente la moral de esta alianza. «Ayudaos mutuamente a llevar vuestras cargas, y así cumplís la ley de Cristo» (Gál. 6,2). Cumplimos su ley en Cristo y con Cristo en la solidaridad del amor liberador.

El amor que recibimos y que podemos compartir en Jesucristo es la relación tú-yo-nosotros que existe entre el Padre y el Hijo en el Espíritu Santo. La teología rusa llama a esta vida común *sobornost,* comunión que es la fuente de toda liberación verdadera. En esta infinita libertad en la que el Padre comparte su vida con el Hijo, por medio del Espíritu, decide también participar su vida, su Hijo y su Espíritu con nosotros. Este amor nos hace a todos uno en Cristo.

El evangelio paulino de la «vida en Jesucristo» es no sólo una ética mística de tú y yo; es, al mismo tiempo, la moral de la alianza del nuevo seguimiento, de la nueva solidaridad de los que están en Jesucristo. Justino ha explicado atinadamente estas dimensiones del Nuevo Testamento en su *Diálogo con Trifón*[11]. Llama a Cristo en repetidas ocasiones «la ley y la alianza». Por la solidaridad salvadora de Jesús con nosotros en su vida, muerte y resurrección, y por el envío de su Espíritu, nos hace participar en su comunión y alianza. De esta forma somos liberados de la solidaridad en el pecado y del temor a la muerte.

2. *Cristo es el profeta*

Cristo no es «uno de los profetas» sino el profeta. Lleno del Espíritu, conducido por el Espíritu y ungido por el Espíritu, hace visible en su vida y muerte la síntesis de amor de Dios y de amor

al prójimo. En la cruz se encomienda al Padre y al mismo tiempo se entrega a sus hermanos y hermanas para que ellos también puedan tener vida en el Espíritu.

Sólo él conoce al Padre y puede darlo a conocer a aquellos a quienes bautiza en el Espíritu Santo. Todo lo que dice y hace, y especialmente el misterio pascual, revela al Padre como santidad y bondad. Lleva la historia de los profetas a su cima como el conflicto salvador, el liberador final del ritualismo vacío y del legalismo muerto. Nos enseña a adorar al Padre «en espíritu y verdad». «Dios es espíritu, y los que lo adoran, tienen que adorarlo en espíritu y verdad» (Jn 4,24). De esta forma nos libera de la alienación y del alejamiento.

Él es *el* profeta pero no institucionaliza una escuela de profetas que poseería automáticamente el espíritu; aquellos que verdaderamente creen en él, confían en él y adoran al Padre con él, participarán en su tarea profética. No se limitarán a repetir incansablemente las palabras de Cristo a generaciones ya pasadas, sino que proclamarán su palabra, su mensaje total en fidelidad creadora al Dios viviente en su propio tiempo.

3. *Cristo es el único que bautiza en el fuego y en el Espíritu*

Cristo es conducido por el Espíritu a darse totalmente por sus hermanos y hermanas, a ser el evangelio viviente para el pobre y el liberador del oprimido. Por el bautismo en el Espíritu Santo su llamada a los discípulos se convierte en verdad en la liberación. Todos aquellos que están en Jesucristo, creen en él y son bautizados por el Espíritu, tienen los frutos del Espíritu: «Amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22-23). Los que han sido bautizados por el Espíritu y «son de Cristo Jesús, crucificaron la carne con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu» (Gál 5,24-25).

Todo el que vive en fe, gratitud, creatividad y fidelidad según el Espíritu no se halla ya bajo el temor de la ley. A través de la adoración radical y de la acción de gracias, aquellos que siguen a Cristo entienden que los dones recibidos de Dios son la ley para salir al encuentro de las necesidades de sus semejantes. De esta forma, los cristianos pueden experimentar que no están ya «bajo

la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14). En un nuevo espíritu de libertad pueden gritar: «*Abba!,* ¡Padre!», y saber que el Padre de nuestro Señor Jesucristo es también su Padre. «Y vosotros no recibisteis un espíritu que os esclavice y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual exclamamos: *Abba!,* ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios. Y si hijos, también herederos» (Rom 8,14-17).

Santiago habla de «la ley perfecta, la de la libertad» (Sant 1,25). Podemos captar su pensamiento a través del mensaje de Pablo de la ley del espíritu y a través de la promesa de Juan el Bautista, ratificada por Cristo en pentecostés, de que Cristo nos bautizará en el Espíritu Santo. Quienes viven de acuerdo con la eucaristía, en la alianza en la sangre de Jesús, alabando a Dios con memoria agradecida, no son ya como esclavos bajo la ley. Producen el fruto de la justicia y de la paz.

4. *El que es, el que era y el que ha de venir*

El gran tema de la historia de Dios con la humanidad alcanza su cumplimiento perfecto en Cristo. Él es el Emmanuel, Dios con nosotros. El que existía desde el principio está con nosotros como nuestra vida, nuestra verdad, nuestro camino. Él, que es el cumplimiento de todas las promesas de Dios, es el fiel por antonomasia y el Espíritu que él nos envía nos llevará por medio de sus promesas creativamente hasta la venida final de Cristo.

Las cuatro virtudes cardinales de la filosofía griega difícilmente pueden describir las virtudes básicas o carácter de los discípulos de Cristo. Los rasgos de sus discípulos están caracterizados, más bien, por las virtudes escatológicas: continua acción de gracias por lo que el Señor ha realizado y gozosa anticipación del cumplimiento final en vigilancia y aceptación de las oportunidades presentes. Todos los momentos de la vida cristiana son una participación en la historia de la redención y de la liberación. En esta perspectiva, la vida sacramental de la Iglesia es una fuente fructífera de libertad creativa y de fidelidad.

Este tema fundamental de la historia y de las virtudes escatológicas deberá ser visto siempre a la luz de Cristo, que es la alianza, el fiel por antonomasia. No es buena señal que los cristianos

sientan escrúpulos acerca de la letra de diversas leyes; en tales casos comienza a fallar la fidelidad a la gran ley de la compasión y de la misericordia proclamada por Jesucristo en su vida y en su muerte. «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 6,36).

La historia que compartimos con Jesucristo es la historia de la fidelidad y de la bondad en santidad.

5. *Cristo es la palabra eterna del Padre, encarnada en nuestra historia*

Él es la palabra en la que todas las cosas han sido hechas, y la palabra que tomó sobre sí misma nuestra carne, nuestra humilde existencia humana. Es la palabra final que el Padre nos dirige. En ella el Padre se entrega a sí mismo; es la palabra en que respira el Espíritu.

Cristo vive en la palabra y por la palabra que viene del Padre. Es la alianza para toda la humanidad mediante la vivencia de la alianza única, la unión hipostática de la palabra eterna pronunciada por el Padre y de la naturaleza humana de Jesús de Nazaret.

Jesús no es sólo la palabra del Padre dirigida a nosotros; es también la respuesta perfecta. Es la llamada de reunión, que nos invita y capacita, por su Espíritu, a escucharle y a participar en su respuesta de adoración, de confianza y de amor al Padre. Su llamada al discipulado es, por tanto, un llamamiento a la responsabilidad creadora en libertad y fidelidad.

Cristo es la palabra que da la vida. Nos lleva a la plenitud de vida y nos convierte verdaderamente en imagen y semejanza del Padre, en él, con él y por él, por su Espíritu donador de vida.

Deberíamos ver en esta perspectiva los sacramentos que Jesucristo confió a su Iglesia. Acerca de la eucaristía, en la que celebramos la nueva y eterna alianza, su palabra decisiva es: «El Espíritu es el que da vida, la carne de nada sirve. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y son vida» (Jn 6,63). En la eucaristía, Cristo comparte con nosotros su cuerpo y su sangre y nos recuerda que por el poder del Espíritu Santo se ha entregado a sí mismo por nosotros. Por el mismo Espíritu nos capacita para entregarnos a nosotros mismos con total libertad como donación plena a él, en confianza y disposición para cumplir nuestra misión, que será participación de la suya.

6. *Jesús es la verdad*

Habla la verdad y pone en acción la verdad liberadora que es manifestación de la absoluta libertad en la que Dios comparte con nosotros su vida, su verdad, su amor.

Jesús es el evangelio viviente. Desde el Padre nos envía «el Espíritu de la verdad». «Cuando él venga, el Espíritu de la verdad, os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará lo que oye, y os anunciará lo que está por venir» (Jn 16,13).

Jesucristo hizo evidente, hasta el punto de dar su vida por ello, que Dios es absoluta libertad en su amor de entrega y que también nosotros descubrimos nuestro verdadero yo cuando condenamos a muerte nuestra carne y nos entregamos confiadamente a Cristo y a su evangelio, en el servicio de nuestros hermanos. Por medio del don del Espíritu Santo podemos comprender que el amor fiel, generoso y creativo es libertad y compromiso por la liberación de todos. Por medio del don del Espíritu de la verdad, los discípulos de Cristo aprenden a discernir el amor verdadero de sus sucedáneos.

7. *Jesús es Señor*

El Hijo del Dios viviente se hizo siervo de todos. Era infinitamente rico, pero escogió enriquecernos a todos nosotros en su pobreza. Aquel a quien el Padre manifiesta como el Señor, se entregó en la cruz como signo último de su solidaridad salvadora con nosotros.

El señorío de Jesucristo es un tema importante dentro de una ética específicamente cristiana. Desenmascara todos los poderes cósmicos esclavizadores, «las autoridades y potestades de este mundo tenebroso» (Ef 6,12). Jesús, el Señor que se hizo Siervo, nos enseña el uso recto de la autoridad y señala el camino para estructuras sanas de la autoridad en la Iglesia y en el mundo. Quien cree en él y lo confiesa como Señor, jamás tiranizará y estará libre de todo prejuicio de raza, de clase, de color o de sexo y de todos los demás vicios que repudia el Padre de todo y el único Señor, Jesucristo.

El Espíritu por el que Jesucristo fue resucitado de la muerte puede enseñarnos la responsabilidad genuina, la solidaridad, el ejercicio humilde de autoridad en obediencia creadora al Señor. Jesucristo, nuestro Señor, amó la obediencia hasta la muerte. No obedeció a una ley externa sino a su misión de manifestar el poder liberador del amor al Padre y de la confianza en él (cf. Flp. 2,5-11). Para la moral cristiana, esto significa: «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5). En este sentido confesamos que «Jesucristo es Señor, para gloria de Dios Padre» (Flp 2,11).

8. *Jesucristo es nuestra justicia y nuestra paz*

Por medio de toda su vida, y especialmente a través de su muerte y resurrección y de la misión del Espíritu Santo, Jesucristo nos revela la justicia salvadora del Padre, que cuida incluso de sus hijos alejados y rebeldes. Al igual que Jesús mismo, su justicia salvadora y su paz mesiánica son dones del Padre, inmerecidos. Carecemos de todo título para recibir estos dones. Únicamente la libertad interior absoluta del amor de Dios nos envía a Jesús, nuestra paz y nuestra justicia.

La justificación por la gracia y la fe, y la paz como don del Señor resucitado, nos hacen libres para vivir de acuerdo con la eucaristía. Un espíritu de alabanza y agradecimiento por la paz y justicia traídas por Cristo y derramadas en nosotros por el Espíritu Santo nos capacita para realizar nuestra misión en el compromiso por la justicia y la paz en nuestro mundo. La ley de fe, que nos confía a Jesús, nuestra paz y nuestra justicia salvadora, no permite particularismo alguno. Es compromiso por la unidad en la diversidad y exige diversidad como signo de la unidad marcada por la paz y por la justicia de Cristo.

9. *Nos llama a ser discípulos suyos*

Cristo que es la palabra de Dios hecha carne y la respuesta de vida total para toda la humanidad, nos llama a ser sus discípulos. Llama a cada uno por su propio nombre y derrama sobre nosotros carismas especiales; su llamada es una convocatoria a revivir. Los

sinópticos la describen como una invitación gratuita a seguir a Cristo y compartir su compañía y, de esta forma, ser amigos unos de otros. Pablo y Juan la presentan bajo un simbolismo más sacramental, como vida en Cristo Jesús que determina todas nuestras relaciones. Contemplamos, ciertamente, los ejemplos concretos de Jesucristo y de sus discípulos. Pero nosotros jamás somos estereotipos ni los acontecimientos de nuestras vidas son copia calcada de tiempos anteriores. Sólo para quienes viven con Cristo, en Cristo y para Cristo, y son guiados por su Espíritu, tiene la invitación un sentido y revela sus cualidades creadoras.

III. La Biblia y la ética normativa

Los que entienden la teología moral únicamente como ética normativa en el sentido limitado de normas prohibitivas difícilmente apreciarán las dimensiones e importancia de estas perspectivas bíblicas. Durante los diez últimos años se han discutido continuamente dos temas que parecen no guardar relación entre sí: primero: el empleo de la Biblia en la ética normativa; segundo: el carácter específicamente cristiano de la teología moral [12]. Un atento análisis de estos escritos pone de manifiesto la siguiente tendencia: aquellos autores que minimizan o excluyen un contenido específicamente cristiano de teología moral normativa están influidos por aquellos manuales que presentaban un código de moral más bien estático o una ética de principios o normas que podía ser controlada perfectamente. Reaccionan contra el control pero continúan buscando normas que afectan al elemento común en las decisiones. Esta postura es muy patente en una de las publicaciones más recientes: en la *Fundamentalmoral* de Franz Boeckle [13]. Trata este autor la base bíblica de la teología moral casi exclusivamente en el capítulo sobre «Cómo argüir sobre las normas». Desea una teología moral creativa y se opone al viejo legalismo, pero no presta suficiente atención a la tradición profética en la Biblia, no toca el tema de la conversión permanente, yerra por completo cuando interpreta la auténtica significación teológica de *Zielgebot* (consejos evangélicos), interpretándola como «utopía» o «mero ideal». Insiste en la importancia del mensaje bíblico sobre el reino de Dios y muestra decisión positiva ante él, pero, en la práctica, no establece conexión alguna entre esta afirmación creyente y las normas estáticas.

Sin duda, estas normas no son excesivamente útiles para una ética específicamente cristiana.

Una teología moral de libertad y fidelidad creativa encuentra su cualidad específicamente cristiana en la luz de las dimensiones y perspectivas dinámicas que encontramos en la Biblia.

El valor normativo de éstas difiere en gran medida de cualquier tipo de normas que pretenden tan sólo el control externo. Son siempre pautas vinculantes y, al mismo tiempo, liberadoras; normas en un sentido muy amplio pero real. Dependen totalmente de la fe; de ahí que sean específicamente cristianas. Esto no excluye que personas generosas que no profesan la fe cristiana puedan ser dirigidas por idéntico dinamismo.

Para todos los que conocen y aman verdaderamente al Padre y participan del amor de Dios a todas las personas, la adhesión fiel a estas perspectivas y pautas conduce a un conocimiento creciente del camino, la verdad y la vida que deben seguir. «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero y a tu enviado, Jesucristo» (Jn 17,3).

En todas estas perspectivas del Antiguo Testamento y, especialmente, del Nuevo, no hay espacio para un código de moral rígido ni podemos confinarnos dentro de unas normas estáticas. Debe siempre estar en juego la dinámica de la salvación y la fidelidad a la buena nueva que comporta en sí misma gozo y paz, y manifiesta los dones de Dios y, de esta forma, dirige nuestra vida. Existen, desde luego, normas a modo de líneas directrices o indicadoras de las metas, y normas que indican lo que se opone al reino de justicia, de paz y de amor, y que, por consiguiente, contradicen la nueva vida en Cristo; pero la eficacia y claridad de estas normas radica en la verdad salvadora que nos hace conocer a Dios y al hombre en su dignidad y en su vocación total.

Quizás se pregunta el lector: «¿De qué sirve, pues, el impacto de la presente discusión acerca del Jesús histórico y el impacto de una lectura más crítica del Nuevo Testamento?» Mi respuesta es que no puede disminuir, sino fortalecer, la visión cristocéntrica. Un historiador eminente, Eric Osborn, dice que en el período patrístico los discípulos mantienen e incluso intensifican la contemplación de la persona de Jesucristo [14]. Aun cuando no comparto totalmente con Ernst Käsemann la crítica histórica de los textos bíblicos, estoy de acuerdo con él cuando dice: «Las discusiones acerca del Jesús histórico han contribuido positivamente a la comprensión del discipulado cristiano. Ello ha subrayado la particularidad de Jesús, su soberanía sobre sus seguidores, su inmediatez y claridad y la identidad del Señor crucificado y resucitado. En una palabra, el estudio del Jesús histórico nos enfrenta con su señorío» [15].

Cuanto menos nos perdemos en discusiones acerca de dichos concretos y de normas, tanto más centramos nuestra atención en la fe, en Jesús. Él es no sólo el presupuesto sino el centro del Nuevo Testamento. De esta forma, la historia real de Jesús es «siempre algo que sucede de nuevo; es ahora la historia del Señor exaltado, pero no cesa de ser la historia terrena que fue una vez, en la que acaeció la llamada y la exigencia del evangelio» [16].

Un empleo ponderado de la discusión acerca del Jesús histórico parece conducir a un mayor sentido de inmediatez, a «una desviación desde la narrativa a la invitación a participar confiadamente» [17]. Jamás, sin embargo, deberemos entender esto en sentido herético, es decir, destacar aquello que nos gusta. Por el contrario, «no nos salva un aspecto de Jesús, sino que el conjunto de su vida incide en nuestra vida como un todo» [18].

Comparto con Eric Osborn que «el discípulo es un seguidor más bien que un imitador, pero lo único que debe conocer es la cruz. Sigue a Jesús cargando su cruz. En la comunidad de fe debería continuar viviendo el amor que se hizo presente en el Señor crucificado» [19].

Esto no significa, sin embargo, que debamos limitarnos únicamente a una perspectiva general. Si, en la comunidad de creyentes, conocemos acerca de Jesús todo lo que puede conocerse, entonces nuestra misión y nuestro amor no sólo incrementará nuestra libertad creativa sino que pondrá de manifiesto la fidelidad creadora en todo el contenido de nuestras vidas.

A lo largo de todo el tratado tendremos oportunidad de retornar al problema de la hermenéutica y del uso adecuado de la escritura en la ética cristiana [20]. Nos enfrentaremos a esta difícil cuestión especialmente en el capítulo séptimo cuando planteemos si pueden encontrarse en la Biblia normas morales perdurables.

Capítulo segundo

¿EN QUÉ MEDIDA FUE Y ES LIBRE LA TEOLOGÍA MORAL?

I. El limitado objetivo de este intento

La tarea de la teología moral no se limita a reflexionar sobre la vocación del creyente. El teólogo moral deberá escuchar y aprender del creyente pero deberá ayudar también a los creyentes a entender que toda la vida cristiana está específicamente marcada por la libertad creadora y la fidelidad y por una responsabilidad genuina. Por consiguiente, antes de nada, deberá preguntarse a sí mismo si él vive también su llamamiento: si se halla en la longitud de onda justa y puede compartir la experiencia de estas cualidades con sus prójimos cristianos. No se trata únicamente de cómo vive su llamamiento, sino también en qué medida es libre actualmente para comunicar una inteligencia de la moral cristiana que exprese verdaderamente libertad creadora y fidelidad en respuesta amorosa al propio amor del Señor.

La teología moral es creadora en el servicio de Dios únicamente cuando cree en la palabra de Dios y en lo mejor de la tradición. Podríamos decir igualmente que es creyente sólo cuando reconoce la presencia creadora de Dios y su llamamiento para que participemos creativamente en la configuración de la historia humana. De ahí que al examinar la historia pasada a fin de aprender fiel y creativamente podemos preguntarnos: ¿En qué medida fue fiel la pasada teología y la presente a la historia profética, a la Biblia y a aquellos hombres y mujeres que corporeizaron particularmente los trazos de Cristo profeta?

Ya que existen interdependencias entre las estructuras y concepción que la Iglesia tiene de sí misma por una parte y la calidad de libertad, fidelidad y creatividad corporeizada en el medio am-

biente cultural de una época, deberemos examinar también estas interacciones. Sin embargo, no estamos a favor del determinismo. No podemos admitir como excusa un medio ambiente desfavorable, ya que creemos que, en repetidas ocasiones, el Espíritu Santo llama profetas a configurar el mundo que les rodea.

Echamos una mirada a todo el pasado histórico y al panorama presente con la perspectiva básica de libertad creadora y de fidelidad. ¿Se explicó y entendió bien la conexión esencial entre adoración de Dios en espíritu y verdad y fidelidad genuina y responsabilidad? ¿Es la interdependencia de cultura y de expresión religiosa una perspectiva omnipresente y elemento estructural en teología? Si recorremos los diversos períodos y escuelas, ¿en qué medida fue central la inteligencia de un amor creador a la luz de la libertad de Dios para darse a sí mismo a nosotros y llamar a la humanidad a participar libre y creadoramente en su historia con su pueblo?

En un estudio acerca de la presencia o ausencia parcial de fidelidad creadora y de libertad en teología y en la enseñanza religiosa, pueden ser particularmente útiles las categorías de una sociología del conocimiento tal como Max Scheler las propuso[1]. Distingue él tres tipos muy diferentes de enfoque en la búsqueda de la verdad: 1) *Heilswissen,* el conocimiento de salvación; 2) *Seinswissen,* el conocimiento del ser, y 3) *Herrschaftswissen,* el conocimiento de dominio.

Heilswissen busca y testimonia la verdad que concierne principalmente a la salvación que viene de Dios: esto, en la totalidad de la persona, integridad e integración, con relaciones saludables a la vista de Dios y con un anhelo de una totalidad mayor y de salvación. Esto implica confianza en Dios que dirige a buenas relaciones y así ayuda a descubrir los recursos interiores propios y ajenos. Está caracterizado por la fe gozosa y agradecida como respuesta a la revelación que Dios hace de sí mismo como salvación.

Seinswissen se refiere al conocimiento de verdades en sí mismas, a todas las especulaciones filosóficas que afectan primeramente a las categorías metafísicas de ser y seres. Se ocupa de las verdades pero no las mira desde la perspectiva específica de la salvación, de la perfección personal o de relaciones humanas saludables.

Ha existido, sin embargo, a lo largo de todas las épocas una filosofía existencial que presta especial atención a la significación última de la vida humana, a la dignidad y libertad de la persona

humana, al tema de comunidad y sociedad en conexión con las relaciones humanas. Este género de filosofía pertenece al *Heilswissen* en un sentido amplio. Preguntaremos, sin embargo, qué género de filosofía es compatible con la verdad de salvación.

Herrschaftswissen se ocupa de la estructura de la sociedad, especialmente de la significación y tareas de la autoridad y de la estructura de autoridad dentro del entramado de los procesos económicos, culturales y políticos. Presta particular atención a los temas de justicia y paz social e internacional.

Preocupado por el ejercicio saludable de la autoridad y de la mejor constitución histórica de la sociedad, este conocimiento de dominio toca problemas fundamentales relacionados con la totalidad y bienestar de la sociedad y, al menos indirectamente, con la integridad y bienestar del individuo. Por desgracia, sin embargo, olvida frecuentemente la dignidad suprema de la persona. Si es conocimiento auténtico acerca de la significación y metas de las estructuras sociales y de la autoridad y del mejor proceso posible de tomas de decisión no se opone en absoluto al conocimiento de salvación. Pero la sociología del conocimiento encuentra diversas muestras de conocimiento de dominio que ignoran la componente fundamental de la libertad creadora.

Tal visión y práctica de dominio no se ve afectada por un *Seinswissen,* para el que la persona no es mucho más que un caso de la categoría abstracta de ser. Si las dos formas degeneradas de conocimiento del ser y de dominio se unen, quedará reducida la persona casi a un diente en la rueda. Éste es el tipo de conocimiento útil para el manipulador que no sólo intenta aprovecharse de las cosas sino también de las personas.

Repito que conocimiento de dominio no es, en sí mismo, un mal. Por el contrario, es beneficioso cuando intenta verdaderamente promocionar el bien común a través de una organización y administración sana, creando así espacio para la libertad creadora y para la fidelidad. Mas cuando de hecho ocupa un primer lugar antes y por encima del conocimiento de salvación se convierte en una amenaza peligrosa para la totalidad humana, para la integridad y la libertad. Esto es especialmente cierto cuando acaece en el campo de la religión.

Max Scheler y Max Weber opinan que la religión organizada, especialmente si desarrolla un sistema completo de promoción, honores y privilegios, tiende a dar especial importancia al poder

(dominio) espiritual y a la organización. Se burocratiza y presenta una tentación institucional facultando que los hombres pecadores dominen sobre los demás. Reaccionando contra este tipo de religión, Karl Barth y, con énfasis y perspectiva diferente, Bonhöffer, pusieron su esperanza en una «cristiandad sin religión». Prácticamente, esto significa la prioridad de la fe y del conocimiento de salvación y que la organización y estructuras jerárquicas deben servir totalmente a la integración de la fe en la vida.

La sociología del conocimiento delineada aquí nos ayuda como un paradigma a entender el pasado y el presente de la historia de la teología moral. Dicho en términos más bíblicos, damos atención especial a uno de los temas más apremiantes del antiguo Testamento y del Nuevo: el conflicto entre los profetas y la clase sacerdotal (que no debe ser confundida con los sacerdotes genuinos).

Siempre que los sacerdotes se entendieron y organizaron como clase privilegiada, estrechamente unida con el poder político reinante en apoyo mutuo de sus respectivas posiciones de poder, el conocimiento religioso sacerdotal se hizo rutina, formalismo. Perdieron el sentido de conjunto y el espíritu de adoración verdadera. La práctica religiosa les llevó al conocimiento de muchas leyes, pero sin una integración en la única gran ley del amor de Dios, de la misericordia y de la justicia salvadora. Carentes de fidelidad al amor compasivo de Dios recibieron la sobrecarga de miles de normas que no sirvieron para testimoniar la fe ni para incrementar la santidad.

Opino que no podemos evaluar adecuadamente la historia pasada de la teología moral sin prestar especial atención también a cómo influyeron los modelos de vida en la Iglesia, incluido el ministerio de la teología, las estructuras de autoridad y el concepto de autoridad mismo en la Iglesia y en la sociedad, en consonancia con los modelos de autoridad política y económica y con la estructura familiar.

II. Fidelidad creadora en la Iglesia apostólica

Uno de los ejemplos más antiguos de libertad creadora y de fidelidad en la Iglesia apostólica aparece en el conflicto que surgió a causa de las diversidades culturales de los creyentes. El primer choque entre los judíos nacidos y crecidos en Judea y los que vi-

nieron de la diáspora provocó una solución creadora que consistió en dar mayor participación en las tomas de decisión a los representantes de los judíos helenistas. La solución, un nuevo ministerio de diáconos, enriqueció la primitiva iglesia a través de la evangelización llevada a cabo fuera de las fronteras de Judea y de Galilea por un grupo de adelantados (cf. Act 6,1-8). Vemos en este paradigma un empleo adecuado, intrépido y creador de la autoridad para resolver el conflicto; no parece exagerado decir que los siete diáconos se convirtieron en el grupo más profético en comparación con la iglesia establecida en Jerusalén, más bien estática.

Otro acontecimiento importante en los tiempos apostólicos presenta al jefe de los apóstoles, Simón Pedro, en un papel carismático más creador. Hay espontaneidad en su temperamento, pero es claro que esto es un carisma divino que en alguna forma deberá ser impuesto por la fuerza a Pedro a través de una profunda experiencia de Dios. Cuando, después de una visión, fue invitado Pedro a predicar el evangelio en la casa de un centurión romano gentil, Cornelio, desconocía aún cómo terminarían las cosas. Necesitó una intervención especial de Dios que difundió los dones del Espíritu sobre los nuevos creyentes antes de que fueran bautizados. Bajo la inspiración divina, esta experiencia no llevó a Pedro a imponer a estos nuevos creyentes la circuncisión y todas las demás costumbres judías que deberían acompañarla. No fue fácil a Pedro conseguir la conformidad de la Iglesia en Jerusalén. Pero en este caso la libertad creadora se dio la mano con la paciencia y con la mansedumbre demostrada por el jefe carismático. Éste (Act 10,11-18) es un caso típico de genuino conocimiento de salvación.

La tercera brecha creadora nos muestra no a Pedro sino a Pablo, el profeta entre los Apóstoles, provocando a la Iglesia establecida cuando Pedro sucumbió a las presiones de un grupo conservador de judíos. Entonces acaeció el famoso conflicto de Antioquía, cuando Pablo censuró públicamente a Pedro (Gál 2,9-21). Pablo no negó la suprema autoridad de Pedro, pero censuró públicamente su inconsecuencia. Pedro aceptó humildemente el reproche, pero el conflicto continuó y estuvo a punto de fraccionar la Iglesia en sus comienzos. Para Pablo se trataba de dar el primer lugar a Cristo, que es nuestra vida, nuestra verdad y nuestra ley. Consciente o inconscientemente, otros reservaban aún el primer lugar para la ley en su forma escrita y en su interpretación tradicional, mientras que a Cristo se le consideraba más como el legislador.

Sin embargo, la libertad creadora de Pablo trajo sus frutos para la misión de la Iglesia a través de una solución común alcanzada en el concilio de Jerusalén (Act 15,1-35).

Gracias a la palabra profética de Pablo, a la iniciativa profética de Esteban, de Felipe y de otros diáconos y a los dirigentes carismáticos en la Iglesia apostólica, pudo el cristianismo esparcirse por todo el mundo entonces conocido. El evangelio no sufría las cortapisas de un derecho canónico semejante al que impidió la misión de la Iglesia en Asia y en África desde el siglo XVI al siglo XX.

Mientras la teología permanezca fiel al talante bíblico, no existirá separación entre dogma y moral ni la teología estará alejada de la evangelización o del ministerio pastoral. Más bien, toda la teología afirmará y servirá la primacía de la verdad de salvación.

III. Los padres de la Iglesia

1. *Los padres de la Iglesia primitiva*

A Justino (martirizado hacia el año 161) se debe el primer intento de síntesis, de un encuentro constructivo con la vigente filosofía del platonismo. En diálogo con la filosofía pagana y con la cultura judía, presenta a Cristo a los judíos y a los gentiles como *logos kai nomos* (la palabra y la ley). La semilla de la palabra está presente en la creación entera y en los corazones de los hombres. En todas partes existen «las semillas del *logos*». Toda persona posee algún conocimiento del amor y de la ley de Dios. La presentación de Justino sufrió, sin embargo, de una cierta unilateralidad ya que adscribió papel excesivo a Moisés, a quien consideró como el primer escritor, que influyó en todos los escritores paganos. En su famoso *Diálogo con el judío Trifón,* presenta a Cristo como el *nomos,* «la ley y la alianza», en perfecta continuidad con el papel central de la alianza en la ley del Antiguo Testamento [2].

2. *Clemente de Alejandría*

Clemente de Alejandría (muerto hacia 214) es, sin duda, uno de los teólogos más intrépidos en el diálogo creador con las corrientes de pensamiento vigentes en su cultura. «Nadie niega su im-

portancia para la historia de la moral cristiana»[3]. Fiel a la Biblia, desarrolla los temas principales, tales como discipulado, justicia, la realidad del amor como gracia, término y mandamiento, y la relación entre fe y libertad. Sus escritos principales son *Protrepticus* (exhortación), *Paedagogos* (el instructor) y *Stromata* (miscelánea).

La cifra y compendio de la doctrina de Clemente es el verdadero conocimiento de Jesucristo. Profundamente implicado en la lucha contra el gnosticismo, es creador y constructivo cuando presenta al cristiano como el único que vive la verdadera forma de gnosis[4]. Se entrega, en gran parte, a la especulación filosófica *(Seinswissen),* pero integrándola siempre en una perspectiva y propósito de salvación. Aun cuando emplea la filosofía platónica, evita cuidadosamente ciertos escollos. Rechaza, por ejemplo, el antagonismo estoico de cuerpo y alma y subraya fuertemente la bondad del cuerpo. No es sorprendente, sin embargo, que también él emplee ocasionalmente expresiones características de los módulos de pensamiento en su propia cultura: «El cuerpo es sólo una cáscara que nos envuelve durante nuestra estancia terrenal, de forma que seamos capaces de compartir este lugar común de corrección»[5]. Clemente emplea también la vigente idea ética de los estoicos, *apatheia;* pero le da una significación nueva. Deja de ser la autosuficiencia estoica y se convierte en libertad interior y paz que permite ser un discípulo creador. Su teología ofrece lugar a la primacía del amor. «El acto de amor al Padre con toda nuestra fuerza y poder nos libra de la descomposición. Cuanto más ama a Dios una persona, más estrechamente entra dentro de Dios»[6].

Para Clemente es tema importante que la persona humana ha sido creada a imagen y semejanza de Dios. Entiende la vida moral como respuesta a esta vocación. Para él, Jesucristo es el perfecto gnóstico, y los que llegan a conocer a Cristo y, a través de él, al Padre, son verdaderos gnósticos. De esta forma, coloca en un primer plano el mandamiento que lo encierra todo: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

Clemente no permite que los cristianos se descarguen de su responsabilidad por la ciudad terrena: deberían, más bien, conocer que su vocación consiste en ser «sal de la tierra». Los discípulos de Cristo pueden vivir una vida verdaderamente cristiana en una gran ciudad como Alejandría. Nadie les obliga a renunciar a la riqueza, pero deberán hacer uso generoso de ella, si han entendido en qué consiste ser discípulo de Cristo. A este respecto, escribió Clemente

su libro *Quis Dives Salvetur?,* «¿Qué rico podrá salvarse?» Fiel al misterio de la encarnación y de la redención, enseña constantemente que la misión del discípulo cristiano consiste en ser luz en el mundo y para el mundo[7].

Contra el maniqueísmo, Clemente defiende expresamente la bondad del matrimonio así como de la vocación al celibato para el reino de Dios. A veces, sin embargo, siente ciertos reparos en reconocer la bondad moral de las relaciones conyugales. Alguna de estas restricciones y expresiones negativas parece haber tenido más influencia en la tradición última que su visión generalmente bien equilibrada. Seríamos injustos con Clemente si citásemos tan sólo lapsos accidentales en expresiones semejantes a las de los estoicos. Así, por ejemplo, cuando describe las relaciones conyugales como una «especie de epilepsia benigna, una enfermedad incurable. Observa el daño que hace: toda la persona está perdida en la inconsciencia del coito»[8]. Expresiones como ésta prueban únicamente que, incluso pensadores tan creativos como Clemente, no escapan por completo a la influencia del espíritu de su época.

3. *Orígenes*

El teólogo más creador de la iglesia primitiva griega y seguramente uno de los más influyentes adelantados en la síntesis teológica y en la investigación es Orígenes (nacido en 184 ó 185; murió hacia 254[9]. Probablemente estudió bajo la dirección de Clemente de Alejandría y fue distinguido por la amplitud de sus conocimientos, tanto en la literatura profana como sagrada. Fiel al papel que en su tiempo se atribuía a la fe, intentó una inteligencia más profunda de cuestiones fundamentales que nos afectan todavía hoy.

Para Orígenes, Cristo es el centro de la historia. Las virtudes nos vienen por mediación de Cristo. Contra los valentinianos, Orígenes defiende fuertemente la libertad de la voluntad. Enseña la vocación de todos los cristianos a la santidad y puede ser considerado como el creador de la teología espiritual. Toda su teología está teñida por la pastoral y la espiritualidad. No sólo enseñó y predicó el evangelio de Jesucristo, sino que lo testimonió también bajo terribles y prolongadas torturas. Tanto en la búsqueda de una inteligencia más profunda de la fe, como en la formación de selectas minorías cristianas y en el diálogo con los no creyentes,

Orígenes demostró, repetidas veces, su fidelidad e intrepidez. Entendió de verdad lo que significa ser discípulo.

Fue grande la influencia de Orígenes en la iglesia primitiva. Durante su vida no sólo sufrió a manos de los enemigos de la Iglesia, sino a manos también de las autoridades eclesiásticas. Dado que en su juventud se castró a sí mismo en una falsa inteligencia del evangelio de Mateo 19,12, el obispo Demetrio no sólo rehusó reconocer su ordenación al sacerdocio sino que lo desterró de Alejandría cuando un obispo de Palestina lo ordenó. Sin embargo, durante la mayor parte de su vida encontró una Iglesia y un medio ambiente favorable para su carisma como explorador celoso y creador de la verdad revelada.

Después de la muerte de Orígenes, y especialmente después del final del siglo IV, su influencia no siempre alcanzó la intensidad que debía. Sus enemigos distorsionaron varias de sus sentencias, sacándolas de sus contextos, y sus admiradores a veces no se comportaron mejor. Por aquel tiempo, el origenismo debió sufrir el ataque de gentes que poseían únicamente conocimiento de dominio. El emperador Justiniano impuso la celebración de un concilio ecuménico (550) para inscribir el nombre de Orígenes en la lista de heréticos, en el canon 11. Esto, sin embargo, no fue aprobado por el papa Vigilio. Sin embargo, los tres concilios siguientes repitieron las condenaciones, siempre bajo la influencia del conocimiento de control y dominio, y no tanto en favor del conocimiento de salvación.

4. *San Basilio*

San Basilio el Grande (330-379) fue con seguridad uno de los padres más influyentes de la iglesia griega. Es un ejemplo eminente de fidelidad creadora en el campo de la fe y de sus implicaciones morales. Para él, un verdadero creyente está poseído por un intenso deseo de seguir a Cristo. En un tiempo en el que la Iglesia oficial, y de forma especial los obispos, sufrieron excesivas limitaciones por parte del poder imperial — una Iglesia al servicio del emperador — Basilio fue uno de los grandes propulsores del monacato. Es el padre de casi todos los monasterios orientales fundados a lo largo de los siglos. En sus comienzos, el movimiento monacal fue una protesta no violenta contra la mundanalidad de una iglesia al servicio del imperio. San Basilio representa la iglesia carismática. Dio énfasis especial al Espíritu Santo y a los carismas del Espíritu. Entendió con claridad que todos los carismas, y especialmente los de los monjes, son para el bien común. Desde su tiempo, escuelas, hospitales y otras obras sociales han formado parte de la comunidad religiosa. Basilio no intentó fundar una secta parecida a la de Qumrán, separada de la Iglesia. Por el contrario, deseó que el monaquismo de los religiosos se convirtiera en inspiración para todos los cristianos. Expuso con absoluta claridad que todos están llamados a la santidad; pero a la vista de la situación concreta de su tiempo, marcada por una «Iglesia del imperio» y unos obispos que constituían una clase social superior, insistió en que una vida en santidad fuera del modelo comunitario era muy difícil.

El corazón de la espiritualidad y de la moral de Basilio consiste en amar y ser discípulo bajo la dirección del Espíritu Santo. Sus escritos se alimentan constantemente de la Sagrada Escritura y lo mismo sucede con su regla monástica. Sin embargo, cuando tocó temas de justicia, subrayó fuertemente la obediencia, afirmando que cada uno debe obedecer a la gracia del Espíritu Santo. En gran medida influyó en el futuro al acentuar la renuncia a sí mismo y una actitud más platónica hacia el cuerpo como prisión del alma. Su rigorismo, sin embargo, está temperado por una simplicidad casi infantil y por una postura acogedora hacia aquellos que han transgredido la ley. «La fe de Basilio es más estática que la de Clemente» [10]. Lo mismo puede decirse de su forma de emplear los imperativos morales del evangelio aun cuando jamás los separó de los dones del Espíritu Santo.

Basilio fue un gran admirador de la creación de Dios aun cuando en realidad no incluyó en esta admiración al cuerpo humano. Creía, sin embargo, en una ley innata presente en todo. De esta forma, influyó positivamente en la tradición de las teorías acerca de la ley natural.

5. *San Juan Crisóstomo*

En su coraje, en su visión, en su entusiasmo y santidad, y en sus carismas, Juan Crisóstomo (354[?]-407) encarna la tradición profética probablemente más que la mayoría de los grandes teólogos. Honra verdaderamente a Cristo profeta. Su héroe es Pablo,

el Apóstol de los gentiles y es el intérprete más ferviente y fiel de Pablo cuando subraya la fe y el amor del que quiere ser discípulo de Jesucristo. Al igual que los profetas, se halla con toda claridad del lado de los pobres, de los oprimidos y de los que carecen de privilegios, y, al igual que los profetas antiguos, pagó en su propia carne su condición de profeta. Fue exiliado y duramente tratado. Murió cuando era conducido a un lugar aún más miserable de exilio, junto al mar Negro. Sus guardianes recibieron instrucciones de tratarlo lo más ásperamente posible y no permitirle que se recuperase de las fatigas. Sus últimas palabras fueron: «Gloria a Dios por todas las cosas».

«Como moralista es, al mismo tiempo, creador y profundo» [11]. Toda su vida y escritos manifiestan la absoluta prioridad del conocimiento de salvación. Como patriarca de Constantinopla, Crisóstomo dio magnífico ejemplo de un ejercicio de autoridad verdaderamente cristiano y profético, aun cuando ello le causó enormes sufrimientos y persecución. Al mismo tiempo, seguía a Cristo profeta, demostrando gran amor incluso hacia aquellos que le perseguían. Fue también profeta por su forma de intentar la conversión de sacerdotes que deseaban pertenecer a una clase social superior. Alabó el martirio a causa de la fe, pero tributó alabanzas semejantes a aquellos que ofrecen su vida por cualquiera de los mandamientos de Dios, especialmente cuando se trata del compromiso por la justicia y por los derechos de los pobres y de los oprimidos [12]. No es extraño que en el tema de la esclavitud tuviese ideas mucho más claras que la mayoría de sus contemporáneos. No entiende cómo puede compaginarse la esclavitud con la providencia de Dios por toda la humanidad o con la dignidad de las personas creadas a imagen de Dios. Urge a los cristianos fuertemente ya sea a liberar a los esclavos o a tratarlos como hermanos, con delicadeza y reverencia.

Crisóstomo es también muy positivo cuando habla de la importancia de las obras para el desarrollo personal del cristiano y para el servicio a los hermanos. No admite separación alguna entre fe y vida diaria. Su espíritu profético y su gran veneración por San Pablo le mantuvieron lejos de cualquier tendencia hacia el legalismo.

Alabó la virginidad pero no la opuso al matrimonio. «Es equivocado denigrar el matrimonio a fin de ensalzar la virginidad» [13]. Como pastor valora grandemente la vida familiar: «Haced de

vuestro hogar una iglesia» [14]. No es antifeminista. Entre los padres de la Iglesia, quizás únicamente Gregorio Nacianceno tiene acerca del matrimonio un concepto más avanzado y positivo. Ni Gregorio ni Crisóstomo minimizan la importancia del cuerpo aun cuando ambos predicaron la negación radical de sí mismo para seguir al Crucificado.

Frente a quienes piensan que los monasterios carecen de sentido, Juan Crisóstomo defiende a los monjes. Sin embargo, urge a los monjes para que estén dispuestos a servir a los demás y a entregarse a la obra misionera. «¡Cuánto mejor sería para ti que fueras menos celoso y más útil a los otros en lugar de, permaneciendo en las alturas, contemplar cómo agonizan tus hermanos! ¿Cómo superaremos a nuestros enemigos si una parte de nosotros no presta atención a la virtud y aquellos que ponen atención en ella se hallan lejos de la línea de batalla?» [15].

La doctrina cristiana de Crisóstomo acerca de la ley natural está totalmente desarrollada y sometida en absoluto al señorío de Jesucristo. Insiste en que todas las personas han sido dotadas de conocimiento moral. Cuando Dios creó al hombre en los comienzos le dio una ley natural. ¿Qué es ley natural? Configura y corrige la conciencia dentro de nosotros al otorgarnos un conocimiento que es capaz, por sí mismo, de distinguir lo que es bueno de lo que no lo es» [16].

Las circunstancias externas no favorecieron el empuje profético y la creatividad de Crisóstomo. Él es una señal de que Dios puede enviar profetas en las condiciones más desfavorables si los que han sido llamados responden verdaderamente a la llamada.

6. *San Ambrosio*

San Ambrosio (329-397) es uno de los luminares de la Iglesia que combinan, de manera sobresaliente, la verdad de salvación con el auténtico conocimiento de la autoridad. Era tan amado como gobernador de la Emilia y la Liguria (con sede en Milán), que después de la muerte del obispo Adriano, el pueblo le llamó espontáneamente para que fuese su obispo. Fue capaz de unir al pueblo, de nuevo, en la fe católica.

Al igual que Crisóstomo, Ambrosio jamás fue el «sacerdote del rey». Su ímpetu profético le llevó a una fuerte oposición por

parte de la emperatriz Justina. Invitó a los poderosos a hacer penitencia, a ejercer la justicia y la clemencia. Fue un gran maestro de la fe. Aun cuando no fue un teólogo especulativo, introdujo en la iglesia latina el pensamiento de Orígenes y de Basilio el Grande. Como pastor, se enfrentó con diversos problemas morales en forma muy práctica. Escribió para sus sacerdotes el libro *De Officiis* (sobre los deberes de un buen pastor y de todos los creyentes), inspirándose en el libro de Cicerón que lleva el mismo título. Fue, sin embargo, crítico, y usó con dicernimiento la filosofía pagana. A semejanza de otros, adoptó el sistema de las cuatro virtudes cardinales de la ética estoica e intentó llenarlas de contenido auténticamente cristiano. Influyó en la iglesia latina, sobre todo, a través de su discípulo, san Agustín, a quien recibió en la Iglesia católica.

7. *San Agustín*

Agustín de Hipona (354-430) es quizás el pensador de mayor fuerza creadora y de mayor imaginación de la antigüedad cristiana. A semejanza de Crisóstomo, sobresale por su dedicación a Cristo y a su Iglesia. Agustín, sin embargo, tuvo una mayor influencia en la iglesia occidental, ya que escribió en latín. A lo largo de los siglos, ha sido una figura fascinante debido a su cálida humanidad, a su sinceridad, a su confianza en Dios y a su capacidad para presentar una síntesis atractiva de la doctrina y de la ética cristianas. «Es la corona final de la antigüedad cristiana, su último y más grande pensador» [17].

San Agustín trató casi todos los temas más importantes de la moral cristiana y lo hizo con gran profundidad y con un conocimiento único del corazón humano. Anticipó gran parte del conocimiento descubierto por la moderna psicología profunda. «El genio de Agustín es único en su versátil dominio de todos los géneros literarios en sus escritos éticos: descripciones vivas, tratamiento profundo de los principios, cautivadora manifestación de emociones, exhortación moral práctica, admonición epistolar, dirección espiritual. Incluso los diversos métodos encontrados dentro de la teología moral católica, la escolástica y la mística, la estética y casuística, encuentran sus modelos en sus obras» [18].

Al igual que su personalidad, la teología de Agustín revela

gran complejidad. Recorrió un largo camino desde el maniqueísmo al platonismo y, finalmente, a Cristo; tan sólo gradualmente pudo liberarse de algunas tendencias maniqueas. Permaneció siempre como platónico e influyó en toda la teología occidental hasta Tomás de Aquino, e incluso en tiempos posteriores.

Siempre y en todas partes, subrayó Agustín la generosidad de la gracia de Dios y la fe como un don inmerecido. No negó la libertad aun cuando opinó que el misterio de la predestinación y la libertad no puede ser explicado por un ser humano. Contra los maniqueos y los pelagianos, Agustín afirma insistentemente la realidad del pecado. Llama a la Iglesia misma «un cuerpo mixto». El pecado es una realidad terrible y el hombre no puede perdonarse a sí mismo. Dios ofrece su gracia a todos y aquellos que oran y ponen su confianza en Dios recibirán libertad en Cristo.

Al igual que los padres de oriente, de los que ya hemos hablado, enseña Agustín una ley natural por la que Dios guía la conciencia de todas las personas. Dios jamás ha abandonado a la humanidad. Al igual que Cicerón, Agustín define la virtud como «una disposición natural compatible con la naturaleza y la razón» [19]. Sin embargo, no tiene en gran estima las virtudes de los gentiles de las que piensa, más bien, que se asemejan a vicios espléndidos.

Agustín supo integrar mejor que ningún otro teólogo anterior las cuatro virtudes cardinales en una gran visión de amor redimido semejante al de Cristo. Ve el don divino del amor, respondido por el hombre, como el corazón de todas las virtudes: «De forma que la templanza es amor, guarda el yo entero e incorrupto para el Amado. La fortaleza es amor, y lo soporta todo con contento para obtener al Amado. La justicia es amor y sirve únicamente al Amado. La prudencia es amor y discierne sabiamente lo que ayuda al amor y lo que le pone trabas» [20]. Sin amor, la virtud no cuenta realmente. El amor nos une con Dios y con el prójimo. Nos hace verdaderamente la Iglesia y convierte a la Iglesia en «el Cristo único que se ama a sí mismo» [21].

El amor a Dios, unido siempre al amor al prójimo, es para Agustín visible en todas sus partes como el centro de la moral. «La virtud no es otra cosa que el más alto amor a Dios» [22]. Probablemente, la frase más citada de san Agustín es: «Ama y haz lo que quieras» [23]. Sin embargo, esta frase debe ser leída en el contexto y en su significación original. No dice *ama,* sino *dilige,* lo cual supone un discernimiento por parte del que ama. La visión que san

Agustín tiene del amor no es, en absoluto, el amor desestructurado o agnóstico que Joseph Fletcher y otros defensores extremistas de la moral de situación tienen en su cabeza. Nos advierte que tengamos cuidado acerca de a quién amamos y de cómo amamos y que de Jesucristo podemos aprender amor guiados por el Espíritu Santo.

Uno de los puntos más débiles de Agustín es su visión de la sexualidad y del matrimonio; en estos terrenos tiene, no obstante, observaciones muy atinadas, aun cuando, especialmente en sus escritos más tempranos, queda mucho de su trasfondo maniqueo. Precisamente porque es, sin embargo, un teólogo creador y creyente de gran magnitud, no sorprenderá que la visión agustiniana del matrimonio haya tenido un grande y, con frecuencia, desafortunado impacto en la Iglesia en los siglos siguientes. En la encíclica *Casti Connubii,* por ejemplo, se cita a san Agustín en trece ocasiones; es muy interesante leer el contexto de todas las citas que se hacen en esta encíclica [24].

IV. Un tiempo de repetición

Para la teología en general, y para la teología moral en particular, el período que va del final del siglo VI al final del siglo XII fue estéril. Existió poca actividad fuera de la compilación de las sumas. La fidelidad no fue creativa; más bien fue entendida con frecuencia como repetición literal.

En alguna medida, la iglesia irlandesa fue creadora en el tema del sacramento de la penitencia mitigando y ajustando la disciplina más bien rígida de la iglesia romana. Los monjes irlandeses y escoceses llevaron a cabo esta tarea en alguna relación con los monjes orientales. Sin embargo, los libros penitenciales que influyeron en toda la iglesia occidental durante casi doce siglos fueron creativos en el peor de los sentidos: fueron multiplicando géneros de penitencia para los diversos pecados. El *Penitential of Burchard* es un ejemplo clarificador. Anota, al menos, veinte variedades de homicidio, cada una con su penitencia apropiada, determinada de acuerdo con el rango social de la persona matada (!) [25]. En todo esto se refleja el conocimiento de dominio, de control; la sabiduría del conocimiento de salvación se encontraba bloqueada.

V. Un siglo de teología creadora y de renovación

1. *La bendición de san Francisco y de santo Domingo*

El gran movimiento religioso trajo, al fin, una nueva creatividad a la teología de la moral. La teología mística se vio enriquecida por san Bernardo de Claraval, por Eckart, Taulero, Enrique Suso y por otros muchos. Las contribuciones más importantes se deben a miembros de las dos órdenes mendicantes, los franciscanos y los dominicos. Aquí volvieron a darse la mano el aprendizaje serio y el entusiasmo de la fe. Alejandro Hales (muerto en 1245) y san Buenaventura (1221-1274), y más tarde Duns Escoto (muerto en 1308), enriquecieron la Iglesia por medio de la «enseñanza de sabiduría». No existía una teología moral separada. Estudiaban toda la teología como un mensaje de salvación. Unión con Cristo, los dones de fe y de gracia, la realidad sacramental: se presentaba todo esto en su propia riqueza, como frutos en el amor y en la justicia para la vida del mundo.

Los dominicos dieron a la Iglesia maestros tan ilustres como Alberto el Grande (1193-1280), comparable a Clemente y Orígenes por la amplitud de su conocimiento, y su discípulo, santo Tomás de Aquino (muerto en 1274) [26].

2. *Un santo innovador*

En los últimos siglos se ha presentado a Tomás de Aquino como la gloria y baluarte de la fe católica. Sin embargo, deberíamos recordarnos a nosotros mismos qué significa en este tiempo ser un teólogo creador. Avery Dulles habla de esto. Para sus contemporáneos, Tomás de Aquino «no fue el "doctor común" sino un innovador controvertido, no un santo canonizado sino el proveedor de una peligrosa nueva clase de filosofía secular, no un baluarte fuerte sino un maestro sospechoso de herejía... En París, donde él hizo sus últimos estudios, se consideraba a los dominicos como una especie extraña, malsana, ni monjes ni seglares, sometiendo a prueba constante a todas las categorías tradicionales. No sorprenderá que la casa de estudios dominicanos se convirtiese en signo de contradicción. El estilo de vida de santo Tomás

y de sus hermanos dominicos quizás no habría provocado la desaprobación si no se hubiese combinado con una actitud intelectual: la aceptación de Aristóteles como el maestro del método teológico y científico. Tomás debió comenzar su carrera de enseñanza en medio de violentas controversias. En repetidas ocasiones se prohibió a los estudiantes de la Universidad asistir a sus clases. Después que él murió, el obispo de París y el arzobispo de Canterbury condenaron numerosas tesis que santo Tomás había defendido» [27].

Tomás de Aquino fue verdaderamente creador en un sentido pastoral. No debe considerarse como una arbitrariedad que intentase salir al encuentro del pensamiento de Aristóteles, ya extendido por Europa, que era para muchos una tentación de abandonar la fe. En lugar de presentar estériles apologéticas, Tomás entró en un diálogo más fructífero, elaboró una síntesis nueva sin abandonar lo que existía de bueno en la tradición agustiniana. El Aquinate era muy versado en la Biblia y su enseñanza moral, integrada por doquier en una visión de fe, que tiene como núcleo «la ley del Espíritu que nos da vida en Cristo Jesús».

En un cierto sentido, Tomás de Aquino fue el innovador de una teología moral sistemática. Sin embargo, es equivocado presentar la segunda parte de la *Summa teologica,* que trata principalmente cuestiones éticas, como un sistema separado totalmente de la primera y de la tercera parte. No sólo trata cuestiones morales importantes en la tercera parte de la *Summa* —tales como vida moral de acuerdo con los sacramentos de la fe— sino, sobre todo, la segunda parte jamás fue concebida como una teología moral independiente. Para santo Tomás y para san Buenaventura existe tan sólo una teología y ésta es la doctrina de salvación que nos enseña a conocer a Dios y a conocer al hombre, a amar a Dios y a servir al hombre.

Tomás de Aquino ofrece un cuerpo considerable de especulación filosófica (que Max Scheler querría llamar *Seinswissen),* pero todo él se halla subordinado al conocimiento de salvación. Está presentado con mentalidad pastoral.

Al igual que san Juan Crisóstomo, Tomás de Aquino es un modelo de teólogo creador y creyente en circunstancias que no siempre favorecieron estas cualidades. Debió sufrir mucho menos que Crisóstomo, pero jamás deploraremos suficientemente que su influencia benéfica fuese sofocada en gran manera por los jerar-

cas oficiales de la Iglesia justamente cuando esta influencia era más necesaria. Más tarde, el tomismo no alcanzó sus metas principales porque se hizo reiterativo. Se repetían, simplemente, las fórmulas de Aquino sin su valeroso encuentro con el espíritu de la época y sin su sana visión de los signos de los tiempos.

3. *El impacto del nominalismo*

El nominalismo que prevaleció después del siglo XIII, en gran parte debido a la gran influencia de Guillermo de Ockham (1349), puede ser definido como creador; sin embargo, en muchos aspectos no merece la calificación de «creyente en Cristo». Enfatiza, y a veces con exceso, la libertad individual y el valor único de lo singular y del individuo, pero pierde la visión de la solidaridad de salvación.

4. *Rehabilitación de Tomás de Aquino*

En el siglo XVI dejó de considerarse, por fin, como sospechosa la obra de Tomás de Aquino y surgieron grandes comentadores de ella. Algunos de ellos, como Tomás De Vio, el cardenal Cayetano (muerto en 1534), y el dominico Francisco de Vitoria (muerto en 1536), son figuras impresionantes del renacimiento tomista. Especialmente Francisco de Vitoria fue muy sensible a los nuevos problemas que nacían en una era nueva.

VI. Origen de la teología moral católica romana

1. *Nuevo objetivo y nuevo entorno de la teología moral*

Es importante que recordemos que la teología moral que muchos de nosotros hemos enseñado en nuestros seminarios hace veinte o treinta años es un producto relativamente reciente. Durante quince siglos no existió dentro de la iglesia católica nada semejante. No es la tradición sino una tradición tardía y, como veremos, su existencia fue siempre controvertida dentro de la

Iglesia católica romana. Nada de extraño tiene que las iglesias protestante y ortodoxa carezcan de algo similar ya que este tipo de teología moral empezó a existir después de la gran separación. Aún cuando la revitalización tomista de la teología moral cristiana se ocupó de los derechos humanos y de la justicia internacional —las relaciones entre las naciones— se puso muy pronto de manifiesto también una chocante tendencia hacia la privatización. Todo esto se dio la mano con el nuevo objetivo de la enseñanza moral: la «administración del sacramento de la penitencia».

Por una parte una reforma verdaderamente católica, de la que los representantes más notables fueron, entre otros, santa Teresa de Ávila y san Juan de la Cruz, dio a la Iglesia obras profundas de una espiritualidad que, al menos parcialmente, continuaba la tradición de los grandes padres de la Iglesia de los que hemos hablado. Por otra parte, se estaba desarrollando una teología moral para una solución de casos en el confesionario. En esta teología se entendía el papel del confesor principalmente como juez. No sólo debe saber si el creyente ha pecado, sino, además, si ha cometido pecado grave (equiparado frecuentemente con el pecado mortal) y determinar número y especie de todos estos pecados mortales. Tal teología moral olvidó de promocionar la línea del discipulado, de la justicia que viene de la acción justificante de Dios y de la respuesta amorosa a su llamada y a hacer aún más perfecta la imagen y semejanza de su propia bondad. Se abandonó todo esto o, al menos, se relegó al campo de la teología dogmática o espiritual.

Meta de la teología moral sistemática era determinar los principios doctrinales para la solución correcta de casos para el confesionario. El resultado fue un desarrollo gradual de una disciplina moral independiente y autosuficiente aún cuando ella se consideró a sí misma autosuficiente tan sólo al incorporar todas las determinaciones del derecho canónico y, con frecuencia, las leyes civiles. Se convirtió en ética de obediencia unilateral mientras fue también una ética de control a través del confesor. La nueva perspectiva y finalidad condujo a un rápido desarrollo de la problemática en la opinión teológica: opinión que podría ser seguida con seguridad por el confesor y por el penitente. Dejó la Sagrada Escritura de ser la fuente del conocimiento moral y fue sustituida por la ley y las declaraciones del magisterio, concebidas en la perspectiva de leyes perdurables. El ejercicio del magis-

terio estaba excesivamente ligado al poder terreno de los obispos, y especialmente de los papas.

Cuando se presentó en esta nueva perspectiva la tradición patrística y medieval acerca de la ley natural fue afectada profundamente por una tendencia legalista. No se colocaba ya el énfasis en la ley innata en el hombre y descubierta por la conciencia, en la reciprocidad de conciencias, sino más bien en la decisión autoritaria de lo que prescribe la ley natural para todas las personas de todos los tiempos. Había escasa conciencia de la interdependencia del conocimiento moral con el ambiente y estructuras culturales, sociales y políticas.

Sería injusto afirmar que todos estos intentos fueron estériles. Durante todo este tiempo existieron bastantes moralistas que intentaron integrar los nuevos conocimientos de su tiempo acerca del hombre. Pero a la vista de todo el contexto histórico —incluyendo la pesada mano de la inquisición romana universal y de otras inquisiciones y tipos de censura— era totalmente imposible que floreciese el espíritu profético. Esta teología moral, por ejemplo, presentaba razones en favor de la existencia de la esclavitud en lugar de ser una voz profética para la abolición radical de una institución tan abominable. Muchos de los manuales demostraron escaso interés en temas de justicia social e internacional, ya que éstos no eran considerados como temas que afectasen al penitente ordinario. De seguro que estos manuales no sirvieron para fomentar la conciencia de la responsabilidad de cada uno en la esfera cultural, social y política.

La obra de los teólogos debe ser vista siempre dentro de la estructura de la sociedad y de la Iglesia y del concepto que éstas tienen de sí mismas. El interés prevalente de una parte de esta nueva teología moral católica romana se dirigía a hacer cumplir las leyes de la Iglesia y del Estado. Se cargaba el acento en las leyes hechas por el hombre. Se entendió que la ley de la Iglesia debería ser impuesta por la comunidad política, mientras, al mismo tiempo, la Iglesia exigía el cumplimiento de la ley y del orden de la comunidad política. Dado que el concepto que la Iglesia tenía de sí misma era estático, como lo era también el concepto de naturaleza humana y de ley natural, el deseo de cambio fue considerado como uno de los mayores pecados.

Esta actitud produjo el sistema del tuciorismo según el cual,

en todos los casos dudosos, debería prevalecer la aplicación literal de la ley. Estrechamente ligado con esta visión rápida, apareció el probabiliorismo, que enseñaba que la presunción está siempre a favor de la aplicación literal de la ley mientras no se presenten razones más fuertes en favor de la libertad para buscar el bien por un camino diferente. Se propusieron los principios de la ley natural como si fueran parte de una ley codificada. Se entendió también la escritura como un sistema estático de leyes; de ahí que una cita de la Biblia podría imponer una ley en un sentido literal fundamentalista.

Por otra parte, existían numerosos pastores y teólogos, principalmente probabilistas, mucho más conscientes del carácter dinámico de la historia, de la naturaleza humana y de la ley natural. Éstos estaban preocupados principalmente por el respeto a la conciencia de la persona sincera. No pretendieron negar la validez de la ley y del orden. Bajo circunstancias no osaron desafiar a los regímenes autoritarios y al asombroso número de leyes y de sanciones penales. Dentro del sistema dado, sin embargo, otorgaron prioridad a la conciencia de la persona si ésta era sincera. Por consiguiente, enseñaron que cuando la validez, justicia o correcta aplicación de la ley puede estar en duda, debe prevalecer la libertad creadora.

Con frecuencia, estos moralistas fueron pastores profundamente compasivos y propusieron el sistema del probabilismo para llevar a la práctica el talante principal de la Biblia: «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 6,36). No podemos negar que algunas gentes habrían sacado provecho de sus argumentos y opiniones a fin de «tirar por el camino más fácil», pero esto no disminuye en absoluto los méritos de aquellos numerosos moralistas —especialmente en la Compañía de Jesús— profundamente conscientes de que el excesivo número de leyes y de sanciones sofoca la libertad y la creatividad del creyente.

Intentaban, por otra parte, hacer posible que los cristianos comprometidos estuviesen presentes en las esferas económica y cultural. En este orden de cosas existía, por ejemplo, la posición, muy rígida y claramente definida, de la Iglesia oficial que prohibía cualquier tipo de interés por un préstamo. A fin de evitar el complejo de culpa o de rebelión frente a la Iglesia oficial o la huida del mundo, varios moralistas encontraron argumentos y razones para permitir una moderada tasa de interés. Aun cuando

su forma de argumentación, a la vista de la enseñanza tajante de la Iglesia oficial, era algo artificial, sus motivos, intenciones y razones intrínsecas eran válidas.

Dado que los rigoristas y tucioristas encontraban valores morales únicamente en la observancia de la ley, fácilmente etiquetaron a estos probabilistas como laxistas u hombres que intentaban socavar la moral. Para ellos oponerse a una parte de la ley codificada era minar la moral. Incluso Blaise Pascal parece que no se vio muy libre de esta falsa interpretación cuando emprendió su lucha contra la enseñanza moral de los jesuitas [28].

Los jansenistas, que lucharon enconadamente contra los probabilistas, estaban quizás más enredados en el pensamiento legalista que aquellos a quienes ellos censuraban. Es cierto que los probabilistas, aún cuando eran claramente partidarios de una mejor concepción de la fidelidad y favorables a la libertad, emplearon, a veces, argumentos que eran deformes desde el punto de vista legal.

Mientras tanto, los carmelitas de Salamanca, manteniéndose fuera de las acaloradas luchas teológicas, compusieron pacientemente su *Cursus Theologiae Moralis* (1665-1724). Es éste, sin duda, el trabajo más significativo y más amplio en la teología moral de este tiempo. Sin embargo, también él adolece de la situación general de una Iglesia a la defensiva, una Iglesia excesivamente ligada a un tipo totalitario de sistema político.

2. *San Alfonso M.ª de Ligorio*

San Alfonso M.ª de Ligorio (1696-1787) es honrado por la Iglesia oficial como patrono de los teólogos moralistas y de los confesores [29]. Su obra y su contribución a la historia de la teología moral debe ser evaluada teniendo en cuenta la situación de la Iglesia y la sociedad en la que él hizo esfuerzos para equilibrar la teología moral y para luchar contra el jansenismo. San Alfonso, fundador de los redentoristas, fue, por encima de todo, un pastor dedicado al pueblo marginado, al pobre y al oprimido. Él y sus compañeros se ligaron por voto explícito a dar preferencia a estas gentes marginadas.

Frente al pesimismo jansenista, el mensaje esencial de san Alfonso es: «Copiosa es la redención con el Señor.» Cuando comen-

zó a escribir no intentaba, en absoluto, proponer una teología moral sistemática para todos los tiempos. Por el contrario, le movía únicamente el celo pastoral. Por este tiempo, la Compañía de Jesús era ya duramente combatida y los probabilistas eran sospechosos. Él tuvo como maestro a un dominico que seguían un probabiliorismo más bien rígido, pero cuando Alfonso se dedicó al pobre y a los marginados, vio que este sistema no le servía. Entonces abrazó el probabilismo, pero, a la vista de la situación en la Iglesia, lo denominó equiprobabilismo. Esto significa que cuando una conciencia recta tiene razones iguales o casi igualmente buenas para el uso creador de la libertad en medio de las necesidades presentes no está ligado por una ley que es dudosa en sí misma o en su aplicación concreta. La ley no tiene derecho a sofocar la libertad creadora, a no ser que posea razones más fuertes para actuar así. A pesar de las advertencias que le venían de todas partes, Alfonso enseñó también que el confesor no debería inquietar la buena conciencia del penitente haciéndole consciente de una ley, ya sea natural o meramente eclesiástica o estatal, cuando puede prever que el penitente no podrá interiorizar verdaderamente esta ley o precepto.

Todo el esfuerzo teológico frente al jansenismo es una teología de la bondad divina. En consecuencia, se opuso a la enseñanza tomista acerca de la predestinación y a la distinción entre gracia eficaz y meramente suficiente. Este sistema da la impresión de que Dios excluiría gran número de personas de la salvación por sus propios decretos. Mientras el elegido recibiría gracias eficaces para merecer la salvación, se daría a los otros gracias llamadas suficientes, que serían suficientes para encausar la responsabilidad pero improductivas de buenas obras para las que habrían sido dadas. En consecuencia, estaría metafísicamente determinada la caída inevitable y la consiguiente condenación. No es de extrañar que quienes se oponían a esta teoría respondiesen con la oración: *A gratia sufficienti libera nos Domine* («de la gracia suficiente, líbranos Señor!»). La teología de san Alfonso, al igual que toda la teología moral católica de los siglos pasados, intentaba principalmente ayudar al confesor; pero él deseaba que los confesores formasen conciencias maduras que gozara de paz. Él dedicó mucho tiempo a ayudar a personas escrupulosas y, por consiguiente, exhortó a los confesores para que no provocasen en las personas ansiedad innecesaria. Escribió un número de libros específicamente

destinados a los confesores. Uno de ellos fue el *Homo Apostolicus*. Es éste, probablemente, el más maduro entre las obras del santo en el campo de la moral penitencial. Ha alcanzado más de ciento dieciocho ediciones. No menos útil fue su *Pratica del Confessore per ben esercitare il suo Ministero* (1757) e *Istruzione e Pratice per un Confessore*. Frente a la teoría teológica prevalente que vio el papel del confesor, sobre todo, como juez, san Alfonso, en plena conciencia de la situación, asignó como primera tarea hacer visible el amor compasivo del Padre celestial, como Cristo lo hizo. Podemos apreciar en toda su extensión el carisma de la libertad creadora y de la fidelidad en Alfonso si prestamos atención a sus más numerosos y extendidos escritos acerca de la verdadera vida cristiana. En casi todos sus libros, alude repetidas veces al dicho de san Agustín: «Ten verdadero amor y haz lo que quiere el amor.» El más bello de sus escritos es *El arte de amar a Jesucristo*. Es una especie de teología moral tanto para laicos como para sacerdotes. Presenta el verdadero contenido del amor y aplicaciones del amor en forma de un comentario al capítulo trece de la primera carta de san Pablo a los Corintios.

Así entendió san Alfonso la teología moral ideal. Su tema constante es la vocación de todos los cristianos a la santidad; pero se mostró siempre contrario al jansenismo que habría cobijado en la Iglesia únicamente a los perfectos. Su visión fue de conversión constante y entendió al sacerdote como un guía paciente que estimula a la persona a dar un paso tras otro.

VII. Renovación de la teología moral en el siglo XIX

1. *Revive la tradición más rica*

Como ya hemos dicho, la teología moral individualista sufrió continuos ataques. Por ejemplo, el cardenal Berulle, fundador de la escuela francesa de espiritualidad, que dio a la Iglesia grandes santos, presentó siempre una espiritualidad y una moral basadas en la experiencia sacramental de vida en Cristo, que es el supremo sacramento. Donde los miembros de su escuela predicaron el evangelio amplias áreas quedaron preservadas del jansenismo y de la descristianización.

En las facultades de las universidades estatales alemanas tuvo

lugar un esfuerzo científico y sistemático por la renovación de la teología moral. Estos esfuerzos fueron posibles ya que las facultades teológicas en las universidades estatales gozan de una libertad académica mayor que los profesores de los seminarios. Los moralistas mejor conocidos que presentaron un tipo totalmente diferente de manual ante las escuelas legalistas y casuistas son Johann Michael Sailer (1751-1832), Johann Baptist Hirscher (1788-1865), y Franz Xaver Linsenmann (1835-1898).

2. *Johann Michael Sailer*

Sailer [30] dio a su amplio texto de teología moral el subtítulo característico: «No sólo para futuros pastores católicos, sino también para cualquier cristiano educado.» Al igual que Rosmini en Italia, se sintió profundamente impresionado por el abismo existente entre el clero y el pueblo laico educado. A semejanza de los grandes padres de la Iglesia de oriente y de occidente, Sailer entabló diálogo activo con las corrientes de pensamiento de su tiempo. Carga el acento en la fidelidad creadora, en la justicia en respuesta a la justicia salvadora de Dios y seguimiento y amor como respuesta a Dios en la que todo se encierra.

Por la meta que se fija y por el fervor espiritual de su lenguaje se asemeja a san Francisco de Sales, a quien admiró extraordinariamente. No se contenta, sin embargo, con impartir consejos prácticos para el progreso espiritual, como hizo Francisco en sus tratados magistrales. El objetivo y plan de Sailer incluye todo el edificio de la enseñanza de la vida cristiana, una presentación sistemática de la meta perfecta de esta vida. Pero muy alejado de la dureza jansenista, permite un paciente y continuo progreso hacia el ideal. En el corazón de su teología moral se halla el tema de la conversión permanente.

Debemos apreciar a Sailer a la luz de su tiempo. Pertenece al período romántico y su ideal de personalidad es de esta naturaleza. Por consiguiente, insiste en el uso y desarrollo de todos los dones individuales de Dios en toda su diversidad pero también en el espíritu de solidaridad, ya que todo es dado con vistas a la edificación del cuerpo místico de Cristo.

A la vista de la creatividad de Sailer como teólogo y su fidelidad cristiana a la Iglesia es casi increíble lo que tuvo que sufrir

de parte de la Iglesia y del Estado. Incluso santos lo denunciaron como teólogo controvertido y sospechoso. Sin embargo, al fin recibió la aprobación de la Iglesia oficial y fue nombrado obispo de Ratisbona.

3. *Johann Baptist Hirscher*

No menos creador fue Johann Baptist Hirscher [31]. Presenta toda la enseñanza moral cristiana siguiendo la línea de los sinópticos: es decir, la realización del reino de Dios en la tierra. En cuanto a profundidad teológica, fue inferior a Sailer, a quien admiró extraordinariamente y superó en intuición psicológica. Más realista, e igualmente consciente del tiempo en que vivía, hizo una presentación de pensamiento más dinámica y rigurosa aun cuando ocasionalmente no alcanzó la altura mística de Sailer.

Sublime en la concepción y feliz en la ejecución, la teología moral de Hirscher sufría, sin embargo, del defecto inevitable en toda empresa de un adelantado. Aceptó agradecido la crítica y mejoró cada una de sus últimas ediciones. Su obra encontró gran acogida entre católicos y protestantes; mas cuando uno de esos libros, en el que censuraba los métodos de los neoescolásticos, fue colocado en el índice de libros prohibidos, no sólo quedó desacreditado a los ojos de muchos católicos sino que, además, sufrió una pérdida de confianza en sí mismo. Le sucedió esto porque no sólo era leal sino incluso devoto en su fidelidad a la Iglesia oficial.

4. *Franz Xaver Linsenmann*

Un número de teólogos sobresalientes y creativos trabajó en la misma dirección de Sailer y de Hirscher. El continuador más importante de esta renovación fue Franz Xaver Linsenmann (1855-1898) de la escuela de Tubinga. Dedicó una larga serie de estudios al problema fundamental de ley y libertad [32]. Estaba convencido de que la teología moral debería seguir el espíritu de san Pablo y conceder atención especial a la libertad de los hijos e hijas de Dios. Consideró como estéril e inútil una teología moral que se ocupase únicamente de lo prescrito por la ley. «Tan sólo una parte mínima del bien que se espera de nosotros está cir-

cunscrita por la ley. Ante nosotros se abre un área inmensa de actividad moral libre»[33]. Por consiguiente, consideró Linsenmann como una de las principales tareas de la teología moral descubrir el sentido profundo de libertad como seguimiento de Cristo bajo la gracia del Espíritu Santo.

Su manual de teología moral (1878) es una síntesis feliz del método especulativo y práctico, abierto al Espíritu y a las oportunidades de su tiempo. Subrayó siempre el valor normativo de crecimiento y de conversión continua. Por desgracia, su obra no encontró el reconocimiento y éxito que merece. No estaba en la línea de la autocomprensión estática de la Iglesia que prevaleció después del Vaticano I y que era, ciertamente, notable componente desde el congreso de Viena en 1816, y más aún desde 1848, cuando muchos cristianos y miembros de la jerarquía de la Iglesia decidieron oponerse a todo cambio considerándolo pecado y peligro.

Uno de los elementos integrantes del esfuerzo alemán en la renovación de la teología moral católica fue su contacto con el espíritu vigente en la época, un diálogo constructivo con las filosofías más influyentes y el hecho de que los manuales estaban escritos en alemán. Pero a la larga esto fue un inconveniente ya que ninguno de los manuales fue traducido a otras lenguas y, por consiguiente, fuera de las fronteras lingüísticas alemanas éstos no causaron impacto importante en la teología moral de la Iglesia.

VIII. Dos grandes conversos a la Iglesia católica: dimensión ecuménica

Desde una perspectiva de fidelidad creadora y de profunda libertad interior, el cardenal John Henry Newman y Vladimir Sergeevich Solovyev jamás serán estimados suficientemente. Son dos gigantes dentro de la teología ecuménica y espiritual.

1. *John Henry Newman*

John Henry Newman (1801-1890) es un ejemplo de sacerdocio profético. Las circunstancias, al menos en lo que respecta a la Iglesia institucional, no hicieron su misión profética más fácil de

lo que los poderes sacerdotales y reales en el Antiguo Testamento habían hecho la de sus profetas. Pero su talante estaba apoyado y sostenido por una cálida amistad y, sobre todo, por la fuerza interior de su espíritu.

Como sacerdote anglicano, fue sometido a la censura por la universidad de Oxford y por veinticuatro obispos anglicanos a causa, principalmente, de su concepción dinámica de la doctrina. Totalmente consciente de que, en gran parte, la iglesia católica de su tiempo no reflejaba la visión expresada por él en su famoso *Essay on the Development of Christian Doctrine* («Ensayo acerca del desarrollo de la doctrina cristiana»; 1845) se hizo miembro ferviente de la iglesia católica romana. Su artículo: *On consulting the Faithful in Matters of Doctrine* («Acerca de la consulta del creyente en materia de doctrina»), publicado en «The Rambler», hizo que llegaran a Roma acusaciones contra él y que se le separase de la dirección de «The Rambler». Las nubes de la sospecha se cernieron sobre él durante la mayor parte de su vida sacerdotal, pero su autobiografía, *Apología pro Vita Sua* da testimonio de su serenidad y paz interior.

A pesar de todas las acusaciones que fueron enviadas a Roma y encontraron eco en la curia romana, Pío IX invitó personalmente a Newman a asistir a las sesiones del concilio Vaticano I. Newman, sin embargo, excusó su asistencia. Aun cuando creía en la infalibilidad tal como fue finalmente definida en el Vaticano I, consideraba su solemne declaración como inoportuna y no quiso entrar en la arena de las discusiones en Roma. Prefirió la soledad de su oratorio en Birmingham. Su libro, *Letter to the Duke of Norfolk,* es, probablemente, la presentación más constructiva de la doctrina de la infalibilidad en relación con la conciencia. Esta obra reconcilió con Newman a muchos católicos y anglicanos. Ningún teólogo moral puede ignorar la gran visión de Newman acerca de la conciencia y de la genuina autoridad religiosa.

La teología y la vida de Newman estuvieron continuamente alimentadas por la Sagrada Escritura y por el estudio de los padres de la Iglesia. Insistió sobre la continuidad del Antiguo Testamento y del Nuevo a lo largo de la tradición profética. Estaba convencido también de que Dios había dado un espíritu profético a los pueblos fuera de Israel y miraba todas las cosas desde el punto de vista de Cristo profeta.

Aun cuando la institución y gran parte de la historia del car-

denalato no pertenece al aspecto profético de la Iglesia, fue un consuelo que León XIII nombrara cardenal a este hombre que había sufrido tanto de parte de los tradicionalistas en la Iglesia y de parte de la Iglesia institucional. Este honor nada cambió de la simplicidad de su vida.

En el concilio Vaticano II, estuvieron efectivamente presentes la teología y el espíritu del cardenal Newman y de Rosmini, a quien aquél admiró extraordinariamente. Ambos fueron hijos muy leales de una Iglesia que les hizo sufrir demasiado.

2. *Vladimir Sergeyevich Solovyev*

Vladimir Sergeyevich Solovyev (1853-1900)[34], aun cuando viene de una tradición diferente, se asemeja a Newman en la amplitud de su conocimiento, en la visión y en lo profundo de su espiritualidad. Solovyev no tiene más méritos que Newman para ser etiquetado como moralista. En verdad, a veces no fue muy amable en sus expresiones acerca del moralismo occidental, separado de la sabiduría.

Una renovación de la teología moral en la perspectiva del evangelio y de los profetas debería prestar atención especial a los escritos de Solovyev. La iglesia oficial rusa no lo trató favorablemente. El santo sínodo de 1889 le prohibió escribir en adelante sobre temas religiosos. Su conversión a la Iglesia católica romana no fue, a sus ojos, una separación de la iglesia ortodoxa. Vivió en relación amorosa y creyente con estas dos partes de la cristiandad separada, en la esperanza de la unidad. Sus escritos son de gran utilidad para el ecumenismo, que deberá nutrirse de una teología que supere la división entre espiritualidad y teología moral.

IX. Conclusión: un nuevo «kairos» para la teología creativa

La renovación de la teología moral no es algo que esté reservado exclusivamente a los moralistas. Hombres que cultivan la teología dogmática, como J. A. Möhler, Rosmini, Newman, Solovyev y, en nuestro tiempo, Henri de Lubac, Yves Congar, Karl Rahner y notables teólogos de otras iglesias han explorado la di-

mensión salvadora y la fuerza profética del depósito de la fe. La renovación bíblica reúne de nuevo a las teologías moral y dogmática. Para toda la teología católica la encíclica *Divino Afflante Spiritu* de Pío XII, en 1943, supuso un gran acontecimiento. Abrió para los estudiosos de la Biblia y para todos los teólogos una era de libertad y, así, de mayor fidelidad al evangelio.

El concilio Vaticano II ha dado mayor ímpetu a la renovación de la teología moral católica. La inteligencia más profunda que la Iglesia tiene de sí misma plasmada en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* (que deberá ser leída en la perspectiva de la tradición profética de Israel y de la Iglesia), el *Decreto sobre el ecumenismo,* sin duda uno de los documentos más proféticos de la historia de la Iglesia, la *Declaración sobre la libertad religiosa,* que puede significar la liberación de un prepotente conocimiento de dominio, y finalmente la breve, pero vigorosa, llamada a una profunda renovación de la teología moral, a la vista de la elevada vocación de los creyentes en Cristo *(Formación sacerdotal,* artículo 16): todo ello supone un gran incentivo para que la teología moral de nuestros días entre en una nueva fase de creatividad en libertad y fidelidad. Estos dos aspectos no pueden ser separados el uno del otro[35].

Capítulo tercero

LIBERTAD CREADORA Y FIDELIDAD RESPONSABLE

I. Para una comprensión mejor de los conceptos clave, esquemas y símbolos

No es mi intención presentar una teología moral completa como un sistema rígido en el que cada cosa es derivada de un concepto o idea únicos. No vamos a tratar ideas abstractas, sino la manera práctica de seguir a Jesucristo. Él es siempre el centro, origen y meta de nuestra vida. Esto no impide, sin embargo, que busquemos un hilo conductor o unos conceptos clave que podrían ayudar hoy a los cristianos a entender lo que significa vivir la vida propia como testimonio de Cristo.

La elección de un hilo conductor jamás deberá ser una decisión arbitraria. Podrá ser elegido después de haber estudiado cuidadosamente las perspectivas bíblicas y de discernir, a la vista de estas perspectivas, los signos especiales de la acción presente de Dios y de la llamada en la historia.

Como el título de este libro da a entender, ponemos énfasis especial en una vida en Cristo marcada por la libertad y la fidelidad. Ya que nuestra vida puede ser entendida únicamente desde el punto de vista de la iniciativa de Dios, nosotros ejercitamos y desarrollamos nuestra libertad creadora y fidelidad escuchando y respondiendo. Será, por consiguiente, una perspectiva específicamente cristiana poner la idea de *responsabilidad* como hilo conductor; pero deberá ser presentada como expresión de libertad creadora y de fidelidad.

El concilio Vaticano II nos ofrece un análisis muy útil a este respecto. «Cada día es mayor el número de los hombres y mujeres, de todo grupo o nación, que tienen conciencia de que son ellos

los autores y promotores de la cultura de su comunidad. En todo el mundo crece cada vez más el sentido de la autonomía y, al mismo tiempo, de la responsabilidad, lo cual tiene enorme importancia para la madurez espiritual y moral del género humano. Esto se ve más claro si fijamos la mirada en la unificación del mundo y en la tarea que se nos impone de edificar un mundo mejor en la verdad y en la justicia. De esta manera somos testigos de que está naciendo un nuevo humanismo, en el que el hombre queda definido principalmente por la responsabilidad ante sus hermanos y ante la historia» [1].

Frente a todo tipo de falsa obediencia bajo dirigentes autoritarios y frente a la manipulación, la gente de nuestros días subraya las palabras «independencia» y «libertad». Pero nuestro hilo conductor no es una reacción. Lejos de ser una protesta aparece como una visión equilibrada. Sin embargo, en el esfuerzo de describir una moralidad de respuesta y de responsabilidad, insisto tanto en la fidelidad creadora como en la libertad creadora. Un concepto abstracto, aunque esté bien elegido, no puede inspirar la acción ni incrementar la dinámica psíquica y mental de las personas o de las comunidades. La gente se siente mucho más influida y arrastrada a la acción común a través de símbolos que por medio de conceptos abstractos [2]. Ni las palabras «libertad», «fidelidad», «responsabilidad» por sí mismas o todas juntas serían un símbolo suficientemente unificador. En esta teología moral, reciben de Cristo su fuerza básica y dinámica.

II. Cristo, símbolo unificador y realidad

Únicamente si conocemos a Jesucristo, la palabra de Dios hecha carne, llegamos a adquirir un conocimiento específico y dinámico de la responsabilidad. «El punto de partida para la ética cristiana no es la realidad del propio yo de cada uno, ni la realidad de las normas y de los valores. Es la realidad de Dios tal como se ha revelado a sí mismo en Jesucristo» [3].

Cristo es revelado como la Palabra hecha carne, a través de la cual el Padre nos da a conocer su amor y sabiduría. En él da Dios a la humanidad, en libertad infinita, su mayor e inmerecido don. Jesús es su Palabra final, en la que él se da a sí mismo.

En un sentido absolutamente único, Jesús de Nazaret vive

por la palabra que viene de la boca del Padre (cf. Mt 4,3). No es solamente el único que habla la verdad sino, incluso más fundamentalmente, es el único que escucha y puede dar el mensaje consolador y salvador: «El Señor Yahveh me ha dado lengua de discípulo, para que sepa sostener al cansado con una palabra alentadora. Mañana tras mañana despierta mi oído para que escuche como los discípulos. El Señor Yahveh me abrió el oído y yo no me resistí» (Is 50,4-5).

Jesús es, al mismo tiempo, la Palabra que llama y el único que ha sido llamado y enviado. En él, que es unión hipostática entre la Palabra eterna del Padre y la palabra de la humanidad, Dios y humanidad han encontrado al perfecto oyente.

Jesús de Nazaret es el Cristo, ungido por el poder del Espíritu Santo para dar una respuesta en la vida y en la muerte, una respuesta en la que él da no sólo palabras, sino a sí mismo, en la sangre de la alianza. Su respuesta se dirige siempre al Padre que le llamó y le envió y a aquellos a quienes ha sido enviado, sus hermanos y hermanas. Su respuesta es de absoluta fidelidad al Padre. No es una fidelidad en la defensa de la moral, sino la fidelidad de quien escucha y responde creativamente y en absoluta libertad. De esta forma, su respuesta crea verdaderamente algo nuevo, la nueva tierra y el nuevo cielo.

«Libertad del Hijo de Dios es aquella en la que (y por la que) la libre respuesta a Dios se hace realidad. La libertad del Hijo de Dios tiene su fuente en sí misma y en él, pero la descendencia completa de Adán se encuentra en el Hijo de Dios» [4]. En esta visión de Nicolai Berdyaev, podemos contemplar nuestra propia responsabilidad de compartir la capacidad infinita que Cristo tiene de escucha y de respuesta, de contestar a Dios y al hombre. Nosotros debemos obrar de esta manera en una libertad análoga a la de Cristo.

Cuando escogemos como paradigmas o símbolos estas perspectivas o conceptos clave que responden al apasionado interés del mundo actual, los colocamos dentro de la visión global de nuestro símbolo central y real, Cristo. Allí vemos la palabra «responsabilidad» a la luz del único que murió por nosotros, resucitó por nosotros y ha sido reconocido por el Padre como Señor sobre todas las cosas, el único que es la Palabra, el llamamiento y la respuesta en nombre de todos nosotros.

Una visión cristológica más ancha incluye también una antropología cristiana que ofrece una inteligencia del hombre, específicamente monoteísta y cristiana. Sabemos que hemos sido creados en la palabra que se hizo hombre por nosotros y que hemos sido llamados en él, por él y para él. Y sabemos que, como creyentes, podemos dar una respuesta válida a Dios Padre a través del poder del Espíritu enviado a nosotros por Jesús. «El cristiano sabe que mientras es llamado, es llamado como uno que ya ha sido elegido desde la eternidad, incluso antes de ser formado en el vientre de su madre» [5].

El cristiano es consciente de que, desde el principio, es llamado desde Dios y para Dios y de que encuentra su existencia auténtica en una respuesta total a la gracia de Dios. A la luz de la Palabra hecha carne que nos llama a todos juntos, vemos también nuestra existencia entera como una palabra pronunciada y confirmada por Dios, en la que debemos alcanzar nuestra propia identidad convirtiendo toda nuestra vida en una respuesta en Jesucristo.

En la literatura moderna y en la ética filosófica, la palabra «responsabilidad» tiene a veces la limitada significación de responsabilidad ante uno mismo o ante otros. Mas para nosotros, que somos creyentes, tiene una significación mucho más profunda. «Dios no sólo imputa, imparte responsabilidad» [6]. Este don creador y redentor ha sido dado en la Palabra encarnada y por la gracia del Espíritu Santo.

III. Lo sagrado y lo bueno: respuesta y responsabilidad

Las discusiones acerca de una ética específicamente cristiana se centran con frecuencia en torno a unas normas específicas. Pienso que James Gustavson ha señalado el camino recto al centrarse, sobre todo, en las estructura básicas de la ética misma [7]. Debemos preguntarnos ahora si toda la perspectiva de la teología moral sigue la estructura básica de la fe cristiana [8].

El mayor defecto de muchos de los manuales de teología moral escritos en los dos últimos siglos consistió en presentar una moral que no manifestaba en absoluto la dinámica dialogante ni la escritura de la fe. El camino distintivo y verdadero de responder con todo el ser es la fe, esperanza, amor y adoración. Una moral específicamente cristiana es y debe estar caracterizada por la misma estructura dialogante.

1. *La religión, respuesta y obediencia a la fe*

Es evidente que el contenido de la fe —Dios que se revela a sí mismo en Jesucristo a quien nos entregó como Salvador y Señor— debe dirigir toda nuestra vida. Aquí apunto a la fe tal como es vivida.

Una genuina respuesta de fe difiere mucho de una religión organizada sin elección personal ni interiorización. En la fe nos confiamos libremente a Dios en una respuesta gozosa, agradecida y humilde a su revelación.

Una fe genuina, tal como la Biblia la presenta, incluye experiencia de la fe. Ésta se diferencia profundamente de todo el resto de las experiencias humanas. Las transciende y da a todas ellas significación a través de su carácter de *totalidad.* En la fe experimentamos a Dios como la vida de nuestra vida y como Señor de todo nuestro ser. La experiencia de la fe no se realiza en el entendimiento ni en la voluntad únicamente. Alcanza al ser entero y produce un sentido de plenitud, de totalidad y de salvación [9].

La experiencia difiere grandemente de la conceptualización, aun cuando no la excluye. Quien intente comunicar la fe a otros a través únicamente de secos conceptos fallará lamentablemente. Siempre existirá la fe que intente un conocimiento más profundo de sí mismo, *Fides quaerens intellectum;* pero la fe, tal como es vivida, no es producto de conceptos ni de normas. Es mucho más que suscribir un código de dogmas.

Para un cristiano sería fácil comprender que los creyentes no se las tienen que ver con un sistema de enseñanza sino, sobre todo, con Jesucristo, el símbolo viviente y más real del amor de Dios a la humanidad. Este símbolo central y real y los símbolos empleados en la enseñanza de Cristo alcanzan nuestra inteligencia, nuestra intuición, imaginación, nuestra afectividad y, de esta forma también, más profundamente, nuestra voluntad. «Los símbolos no son signos o imágenes independientes de la mente; son perspectivas dominantes en la imaginación que interviene en la experiencia y crea el mundo al que pertenecemos. Es ciertamente posible que los símbolos que dirigen la imaginación, revelen, de hecho, la estructura escondida de la realidad y conduzcan de esta forma al hombre a una vida en paz y permiten construir un mundo en consonancia con la inclinación más profunda de su ser» [10].

Dios habla de muchas maneras para despertar, profundizar y fortalecer la fe, la esperanza, el amor y el espíritu de adoración. Nosotros somos creyentes en la medida en que, en toda la realidad y en todos los eventos, que nos afectan percibamos un don y llamada de Dios. «La responsabilidad afirma: Dios actúa en todas las acciones que te acaecen; de esta forma responde a tus acciones como tú respondes a las suyas» [11].

Nuestra respuesta en la fe se dirige a la realidad que está en su corazón, la Palabra hecha carne, en quien todas las cosas han sido creadas. Desde que Dios habla en todas sus palabras y obras, la persona verdaderamente religiosa le da una respuesta confiada en todos los eventos. «La fe radical se encarna en la medida en que cada reacción a cada acontecimiento es una respuesta leal y confiada a aquel que está presente en tales acontecimientos» [12].

El Dios del amor nos habla, principalmente, a través del amor al prójimo. Si nos abrimos verdaderamente a todo lo que es amor genuino y respondemos a los otros como personas que aman o necesitan amor, nos hallamos siempre en el camino de la fe, aun cuando sea únicamente en la forma de analogía de la fe. El Dios del amor nos llama a través de todo lo que ha creado y a través de su amor personal hacia todas las personas. Él, el viviente y amante Dios, nos llama especialmente a través de aquellos que comparten su amor, «y toda actividad humana es esencialmente respuesta a su llamada» [13].

Nuestra respuesta es verdaderamente una parte de la experiencia de fe total si, confrontada con nuestros hermanos, entendemos que jamás deben ser despreciados, sino honrados y amados. De esta forma nuestra respuesta se integra en la soberana libertad de Dios que nos ha creado a todos no para provecho suyo, sino como imagen sagrada y signo especial de su presencia.

La palabra de Dios es omnipotente; pero como palabra que nos alcanza a nosotros ha sido dicha como si fuera palabra finita, palabra de hombre. Con todo, esta palabra finita nos vuelve a la omnipotente palabra de Dios si hemos aprendido a reverenciar absolutamente a todas las personas. «La relación original con Dios es el amor al prójimo» [14].

2. *Responsabilidad en una visión específicamente cristiana*

Cuando sintetizamos nuestro sistema de valores morales en categorías alejadas de la respuesta de la fe, hacemos una separación entre la religión y nuestra vida de cada día. La responsabilidad, vista de una manera específicamente cristiana, es nuestra capacidad, dada por Dios, para convertir nuestras aspiraciones morales y nuestras decisiones y toda nuestra vida consciente en respuesta a Dios e integrarla de esta forma dentro de la obediencia a la fe.

No tengo dificultad en aceptar el concepto clave que Karl Barth tiene de obediencia a la fe si se entiende en el sentido original de obediencia, *ob-audire*. Esto significa un escuchar absorto, oír con todo nuestro ser, de forma que podamos responder totalmente. Esta obediencia radical a la fe es verdadera si nuestra vida sigue la misma senda v se convierte, de esta forma, en una parte integrada en nosotros.

Barth subraya también con fuerza nuestra responsabilidad ante Dios, el juez supremo, que no nos permite enjuiciar con menosprecio a nuestros hermanos y hermanas. «La idea de responsabilidad nos da la definición más exacta de la situación humana frente a la absoluta trascendencia del juicio divino» [15]. Hay más, sin embargo, en este pensamiento de Barth. Lo decisivo es si respondemos en nuestra vida entera, en todas nuestras actitudes, decisiones y acciones de una manera que nos convierta en testigos de la gracia de Dios. Cuando actuamos de esta forma experimentamos ya, en algún grado, el juicio final salvador. Llegamos a conocer nuestro verdadero yo en la medida en que respondemos con todo nuestro ser. «Soy invitado, responsable y capaz para llevar a cabo mi responsabilidad como este hombre particular, como individuo amado por Dios, y, en consecuencia, compañero responsable en la alianza divina» [16].

En la obediencia a la fe —que es entrega y acción en la postura radical de escucha de la palabra de Dios— experimentamos el mandamiento divino como un don que se pierde cuando, ingratos, rehusamos esta disposición total a responder que forma el núcleo de la fe. «El mandamiento divino afecta a las decisiones, vistas como un todo y por separado. En estas decisiones testimoniamos el hecho de que pertenecemos a Dios. Así como él es nuestro Señor en razón de su mando, es también la ley por la que nosotros estamos en pie y caemos» [17].

Cuando la satisfacción o perfección personal se convierten en motivo director y concepto clave de moralidad, reducimos a Dios a simple medio para alcanzarlas. El Dios santo es ajeno al negocio de la actualización personal. Totalmente diferente es la concepción de la moralidad como respuesta radical y global a Dios que llama a cada uno de nosotros en nuestra unicidad y a todos nosotros juntos. Cristo, la palabra de Dios, que vino para salvarnos, es realmente nuestro salvador cuando le recibimos como nuestro Señor, dispuestos a seguirle y a responderle, testimoniando su gracia.

Nuestro esfuerzo por destronar nuestra carne e incluso por quitar de enmedio nuestro legítimo deseo de desarrollo, actualización y perfección personal no amenazan en absoluto a nuestro yo real interior. Por el contrario, precisamente cuando confiamos todo nuestro ser a Dios experimentamos el gozo y la paz de haber encontrado nuestro verdadero yo.

Puesto que nuestro ser nos ha sido confiado por el Padre e identificado con Cristo Jesús, nuestro hermano, jamás debemos menospreciar su palabra. «La persona que interiormente se siente sin valor se construirá a sí misma sobre la exaltación personal; pero la persona que tiene una sana experiencia de su propio valor, es decir, quien se ama a sí mismo, posee la base para actuar con generosidad respecto de su prójimo» [18].

Una ética de responsabilidad en Cristo, la palabra hecha carne, exige cuidadosa atención para *interpretar* adecuadamente. Esto será posible únicamente si permitimos que Cristo nos ilumine (cf. Ef 5,14) poniendo toda nuestra vida a la luz de la fe en él, que es nuestra luz. A medida que crecemos en la madurez religiosa y moral nos hacemos más conscientes de la presencia de aquel que nos llama. Y a medida que nos capacitamos más para responder en gratitud y confianza, tomamos mayor conciencia de que nuestra respuesta a Dios, el dador de todos los buenos dones, es auténtica únicamente si, a la vista de sus dones, somos también responsables de las necesidades de nuestros semejantes.

Para una deliberación, evaluación e interpretación genuina de la llamada de Dios y de nuestros intentos de respuesta, necesitamos la ayuda y soporte de una fe comunitaria. En la profunda apertura de conciencia que nos une con toda persona de buena voluntad en la búsqueda de lo bueno y de lo recto encontramos las soluciones verdaderas a muchos de los problemas que surgen en nuestra vida individual y en nuestras relaciones sociales [19].

Como seguidores de Cristo, jamás podemos limitar nuestra atención a cómo nuestra respuesta afecta nuestra propia vida. Debemos considerar también, y muy cuidadosamente, cómo afecta a todos nuestros compañeros de viaje en esta peregrinación terrena. «A causa de su corporeización objetiva, cada acto libre produce un cambio en la esfera de la libertad participada por todos»[20]. De aquí que debemos prestar particular atención a cómo nuestros deseos, decisiones y actos afectan nuestran relaciones con los otros y, sobre todo, la vida auténtica de los otros.

Ya que cada acto libre cambia nuestro propio yo, nuestras relaciones e incluso la vida y realidad de los otros, jamás cesa la interpretación. En principio, responsabilidad significa la capacidad para medir los efectos previsibles de nuestras decisiones. Con frecuencia, observamos que nuestra captación de una situación fue incompleta. Entonces nos volvemos atrás de nuestra decisión para obtener una nueva, y posiblemente mejor, evaluación e interpretación.

Condición vital para la responsabilidad es la pureza de corazón, que significa pureza de motivos y de intenciones. Esta pureza está presente en una forma específicamente cristiana cuando discernimos si podemos ofrecer esta decisión a nuestro Señor que fue crucificado por nosotros, y podemos actuar así en un espíritu genuino de acción de gracias por su gracia.

Si entendemos en esta línea la moral cristiana, no tendremos duda acerca de la trascendente importancia de la plegaria ni de lo que es la oración específicamente cristiana. La veremos como una total apertura y escucha a Dios en todas las formas en las que él decida hablarnos, invitándonos y aletándonos con la disponibilidad gratuita para responder con todo nuestro corazón, nuestra mente, nuestra voluntad y con toda nuestra vida[21].

IV. Responsabilidad en la libertad creadora

A lo largo de este libro prestaremos gran atención a la naturaleza y dinámica de la libertad. Mi intención ahora es poner de manifiesto que la libertad creadora es un rasgo de la ética cristiana de responsabilidad. En realidad, una ética genuina no se entiende sin exponer claramente lo que significa y no significa libertad. «Las formas negativas de libertad confunden libertad con libertinaje y

pasan por alto el hecho de que libertad jamás es el polo opuesto de responsabilidad»[22].

Nicolai Berdyaev expresa atinadamente mi visión de la libertad. «Amo la libertad por encima de todo lo demás. Se sale de la libertad y se entra en la libertad. En lugar del ser, he colocado a la libertad en la base de mi filosofía»[23].

Esto significa que veo a Dios esencialmente como libertad, la libertad para amar, para crear, para redimir. «La libertad me ha llevado a Cristo y no conozco otra senda que conduzca hasta él»[24]. El llamamiento hecho por Dios en la libertad y para la libertad nos da una participación en sus planes creadores. «La palabra de Dios se dirige al hombre en su existencia personal y, por consiguiente, le da libertad»[25].

1. *Respuesta a Cristo y en Cristo liberador*

Podemos ser creadores en libertad únicamente porque hemos sido llamados y liberados por el amor hecho carne, Jesucristo, nuestro redentor. En su amor creador, nos llama para hacernos participantes y correveladores en su tarea continua de creación y de redención. Entiendo el amor creador y redentor de Dios como la sobreabundancia de su propia libertad. Dios desea, por tanto, que nosotros seamos cocreadores, coartistas, y no sólo ejecutores autómatas de su voluntad.

«Característicamente, Bultmann entiende el amor como la meta de la libertad, como la ley de la libertad. La servidumbre que el cristiano encuentra en su libertad es también un servicio de unos a otros»[26]. La ley de Cristo es, por tanto, esencialmente una ley de libertad perfecta. Ser libre por medio de esta libertad por la que Dios manifiesta su amor infinito es ser totalmente libre para el amor genuino[27]. Es totalmente seguro que Dios no nos nececita; pero en su libertad infinita nos ha creado para que seamos cocreadores a través de la historia. En Cristo nos ha elegido para que seamos compañeros en la obra continuada de redención. Como parábola iluminadora, podríamos quizás pensar en la obra de un gran artista cuyo genio alcanza su cumbre en compañía de sus discípulos amorosos y cocreadores.

Afirmar la creatividad del hombre o la libertad creadora, a la vista de la palabra de Dios infinitamente creadora y redentora, no

significa arrogancia por parte del hombre. Más bien implica gratitud por el llamamiento que Dios nos hace. Es «devoción al ser mismo. Es servicio al infinito —en la parte del hombre finito y a través de él— en la propia obra de Dios de promocionar y extender su presencia entre los hombres»[28].

En su propia creatividad y a través de ella, ha puesto Dios de manifiesto que no desea la aplicación mecánica de sus leyes ni respuestas tediosas, estereotipadas. Él nos acepta y exige de nosotros una respuesta creadora en generosidad que va más allá de las normas generales. La relación es dialogal. Un diálogo genuino difiere grandemente de la recitación de un texto aprendido. Si escuchamos verdaderamente al otro, algo nuevo nace en nuestra mente. Así, mientras recordamos firmemente que todas las cosas son don de Dios y exigen gratitud, esto no significa que Dios determine nuestra respuesta en un camino determinado[29]. A través de su don, capacita al hombre y desea que éste enriquezca la historia de la salvación de forma creadora.

Es una historia de interacción entre Dios y su pueblo y entre una persona y otra, en la que todos los participantes están implicados en un diálogo cocreador. El resultado de nuestra respuesta no es algo ya fijado previamente. «Es algo que Dios no revela directamente al hombre, pero Dios mira al hombre para que complete la revelación»[30]. Esto no significa que la revelación sea una invención del hombre. La percepción creadora que continúa a lo largo de la historia es, ciertamente, obra de Dios, pero también obra nuestra, en cocreatividad. ¡Así de grande es este don que viene de la más interna libertad de Dios!

2. *Libertad estéril*

Cuando Dios otorga sus dones persigue una finalidad. Espera que los usemos en su obra de redención. Todo aquel que malgasta, olvida o rehúsa su don de creatividad daña la obra de la redención y es culpable. Esta carencia de creatividad es palmaria en un legalismo improductivo, que jamás lleva más allá de la letra de la ley la novedad de la moral cristiana. Es un pecado contra el Señor de la historia que desea siempre manifestar su propio amor creador y libertad mediante nuestra participación.

Únicamente en el pecado es la libertad del hombre —aun

cuando sigue siendo libertad— totalmente improductiva. Cuando una persona deja de hacer el bien que podría y debería hacer u obra el mal que podría haber evitado, no sólo disminuye su propia libertad sino que empobrece toda la historia de la salvación mediante el uso improductivo o destructivo de su libertad.

Tengamos muy en cuenta que podemos hablar de pecado personal únicamente porque existe la libertad. La persona humana «tiene el poder de contradecirse a sí misma y a su naturaleza esencial. El hombre es libre incluso frente a su propia libertad; es decir: puede renunciar a su humanidad»[31]. Por esta misma libertad que es nuestro título de dignidad humana otorgada por Dios, el pecador destruye gradualmente su libertad para escoger el bien. Decide libremente ignorar la verdad de que «la libertad del cristiano es una libertad para Jesús: ser libre para un designio divino es el origen de la libertad»[32].

3. *Reciprocidad creadora*

La creatividad en libertad se manifiesta principalmente en las relaciones interpersonales. Grandes pensadores, como Tillich y Berdyaev, han indicado que, para ellos, el dogma trinitario es una fuente de gozo. A través de la relación del Padre y del Hijo en el amor del Espíritu Santo entienden mejor la desbordante libertad de Dios en su vida más íntima y se pone de manifiesto que el amor alcanza su mayor grado de creatividad cuando produce relaciones mutuas saludables.

En su importante libro, *Discernimiento y responsabilidad,* Erik Erikson escribe: «Llamaría mutua a una relación en la que los compañeros dependen el uno del otro para el desenvolvimiento de su fuerza respectiva»[33]. En una auténtica relación mutua de fidelidad, reverencia y confianza, los compañeros se ayudan mutuamente a desarrollar uno de los más importantes aspectos de la libertad creadora, la capacidad para descubrir dentro de ellos mismos sus propios recursos interiores para un amor, fidelidad y creatividad mayores. Aun cuando las relaciones personales ocupan el primer lugar, no deberíamos minimizar nuestra relación con nuestro medio ambiente total. Si tendemos a ver lo que es positivo en todo lo que nos rodea, seremos capaces de enriquecer todo nuestro medio ambiente con el fruto de la libertad creadora. Si, por

el contrario, tendemos a considerar la cultura, el lenguaje y las estructuras principalmente como impedimento u obstáculo para nuestra libertad, perderemos gran parte de nuestro potencial creativo. «Acción adecuada es aquella que encaja en una interacción total como respuesta y anticipación de una respuesta más amplia» [34]. Una anticipación creadora de respuesta recíproca está siempre llena de confianza. La confianza nos ayuda a descubrir en aquellos que nos rodean sus tesoros interiores de bondad. Les otorgamos crédito y de esta forma podemos esperar solicitar una respuesta positiva y creadora.

4. *Creatividad de todas nuestras energías*

Si la educación de una persona subraya únicamente la energía desnuda de la voluntad o el poder del entendimiento, sufrirán grandemente la propia creatividad y la libertad. Esta afirmación es especialmente exacta en una sociedad orientada al éxito. Tan sólo si nos entregamos a nosotros mismos al servicio de Dios y del prójimo, con imaginación, sensibilidad, pasiones y afectividad, podemos desarrollar completamente nuestra libertad.

La creatividad surge de una totalidad provisoria y conduce a una totalidad siempre más auténtica. Crece con el fomento de la imaginación y de la intuición. Para incrementar su crecimiento no deberíamos dejar de lado los símbolos, ya que éstos pueden decirnos más que los conceptos abstractos. Ellos interpelan la totalidad de nuestro ser. En este punto estoy totalmente de acuerdo con Gregory Baum, que ha presentado una sociología y teología de los símbolos en su libro *Religión y alienación.* «De acuerdo con una perspectiva sociológica, la experiencia incluye la creatividad de la mente. La experiencia tiene una estructura en la que los símbolos que gobiernan la imaginación tienen una parte creativa. Los símbolos guían a las personas en su encuentro con el mundo y las respuestas que dan a éste» [35].

Es cierto que nuestro mundo de experiencia, incluidos los símbolos, está modelado sustancialmente por la estructura económica, social y cultural total, pero es también verdad que nuestra respuesta al mundo puede ser creativa y renovadora si obran en nuestra mente símbolos vitales y verdaderos.

Es casi imposible comprender, e incluso imaginar, el gran daño

producido a la libertad y a la creatividad por diversas tendencias de pensamiento que han degradado el cuerpo, las emociones, las pasiones y toda la afectividad humana. Max Scheler tiene razón cuando insiste a lo largo de su libro en que, divorciado del espíritu, el instinto humano — todos los impulsos y energías del cuerpo y del alma — se desbocan y se tornan destructores, y que es igualmente verdad que, divorciado de las emociones, pasiones, afectividad, el espíritu es pobre y absolutamente estéril [36]. «Sabemos que toda la actividad del hombre, tanto la acción como la omisión, su amor genuino y sus peores excesos, están ligados a fuerzas instintivas de pasión» [37].

La creatividad parece estar en proporción a la capacidad de alegrarse, de entristecerse con el triste, de cargar una parte de la angustia ajena y de abundar en esperanza, así como en la capacidad para ser manso y airado en el momento oportuno a fin de oponerse decididamente al mal.

La mayor fuente de creatividad es una fe que abunde en gozo y en paz. No hablo en este momento de la felicidad instantánea, el deseo de éxitos inmediatos y fáciles. Todo esto termina en frustración y es enemigo de la creatividad. «El gozo, y no la felicidad, es la meta de la vida, ya que gozo es la emoción que acompaña la perfección de nuestra naturaleza como seres humanos. Se basa en la experiencia de la propia identidad de uno como un ser de valía y de dignidad» [38]. Todo aquel que sigue verdaderamente a Cristo sabe que el gozo llega, sobre todo, del amor creador que nos da el deseo y el empuje para estar con otros y para otros. Gozo es no sólo el fruto final de estar totalmente libre para los otros; es también una fuente más abundante de creatividad en el camino de la realización personal.

5. *Respuesta redentora en un mundo pecador*

Dios nos ha llamado a participar de su creatividad y de su libertad, pero nos ha dotado de un tipo de libertad que, cuando él espera un «sí», hace posible que le contestemos también con un «no». Mas siempre que una persona pronuncia este «no», negándose a aquel que nos llama a participar libremente en su acción creadora, la estructura total de la creación está de tal modo ordenada que el «no» recibe una fuerte repulsa. Jesús reprochó severamente a los

malos espíritus la arrogancia y soberbia de los fariseos, a Pedro cuando intentó tentarle para que fuera infiel en su misión de «siervo».

Una parte esencial de nuestra respuesta a Dios es la libertad y creatividad de un compromiso fuerte de oponerse al mundo pecador. Un diálogo efectivo con nuestros semejantes y con nuestra cultura no es «simplemente una adaptación a una nueva conciencia cultural o a una condiciones sociales nuevas de vida; es, o debería ser, al mismo tiempo, una creadora respuesta al mundo pecador» [39]. La respuesta verdaderamente imaginativa, tal como la encontramos en Jesucristo, no consiste simplemente en decir «no» al «no» del mundo pecador. Su negativa firme en el contexto del mensaje positivo es redentora. Descubre y pone a plena luz la miseria del pecado. Tan sólo a través de la fe creadora que nos ayuda a descubrir los recursos interiores que Dios nos ha otorgado a nosotros y a nuestros semejantes podemos dar una respuesta creadora y redentora. Podremos derramar una luz benéfica, salvadora sobre la penumbra del mundo que nos rodea si permitimos que Dios tome posesión de nosotros y libere todas nuestras energías para la gran tarea a la que nos ha llamado» [40].

6. *La libertad creadora, don del Espíritu*

El Espíritu de Dios renueva la faz de la tierra y los corazones de los creyentes. El Señor resucitado es el símbolo sobre la tierra de la libertad creadora y creyente renovada. Por el poder del Espíritu llevó él a cabo su misión y desde el Padre nos envió el Espíritu para hacernos capaces de seguir sus huellas. Los que son guiados por el Espíritu reconocen todo bien y, sobre todo, su libertad como don inmerecido de Dios. «No existe libertad de espíritu si Dios no es la fuente original de ella» [41]. En la medida en que la Iglesia y el fiel creen en el Espíritu Santo, veneran a Dios por todo lo que ha hecho con nosotros y nos ha regalado, podrán usar creativamente todas las posibilidades y responder con generosidad a los diversos carismas. De esta manera, adoran al Espíritu juntamente con el Padre y el Hijo y se convierten en signo de libertad creadora y fiel para el mundo.

La confianza en el Espíritu nos sensibiliza con el grito de otras personas que desean participar de la libertad de los hijos de Dios

y nos da ánimos para tomar parte en algunos procesos costosos de liberación que se llevan a cabo en el mundo. Esto será imposible si no estamos dispuestos a obrar como Cristo actuó, y no nos dejamos conducir por el Espíritu Santo. Nosotros, a diferencia de Cristo, somos débiles, necesitamos confiar en vista de nuestros fracasos. Dietrich Bonhoeffer subrayó este compromiso y murió por él. «La significación de la responsabilidad libre depende de Dios que pide nuestra acción como respuesta libre de fe y promete perdón y consuelo a los que en el proceso sufren las salpicaduras del pecado» [42].

El Espíritu Santo dio siempre el espíritu de audacia y de franqueza a los profetas y ungió a Cristo profeta, para decir la verdad al mundo sin Dios y especialmente a aquellos que hacen mal uso de la religión. Es también el Espíritu quien da consuelo en medio del tumulto.

V. **Responsabilidad en la fidelidad creadora**

Una ética de la responsabilidad específicamente cristiana contiene tanto fidelidad creadora como libertad creadora. Damos particular importancia a este punto a causa del existencialismo, tan obsesionado con la afirmación de la persona, que pierde el sentido de continuidad y de compromiso. Donde existe la arbitrariedad y la discontinuidad total están ausentes la responsabilidad y la creatividad. Tan pronto como uno pierde el sentido de la historia, pierde también el sentido del compromiso y todas las nuevas creaciones de afirmación de sí mismo caen en el abismo de la nada.

1. *Compromiso con la alianza*

Por su misma naturaleza, nuestra respuesta en la fe es un firme compromiso en favor de Cristo, de la alianza, y del pueblo de su alianza. Cristo es el creyente por excelencia. Si no le seguimos con fidelidad no podremos participar de su libertad creadora. Incluso si partimos de un interés meramente humano por el desenvolvimiento de la libertad en la vida del individuo y de la sociedad, «deberemos también tener el coraje de afirmar la necesidad del compromiso» [43]. Ser libres para cualquier gran empresa, y más

aún ser libres para Cristo y para su reino, exige «en último término la libertad del individuo para comprometerse a sí mismo»[44].

El Nuevo Testamento presenta la redención que viene de Cristo, como libertad para comprometerse en favor de otro: esta libertad participa en el poder redentor y creador de Cristo[45]. Dado que recibimos nuestra libertad de Cristo y en Cristo, podremos regocijarnos en ella únicamente en la medida en la que nos hayamos comprometido por él y hayamos descubierto nuestro propio yo en este compromiso. «El hombre alcanza su propio dominio únicamente cuando consiente en salir de sí mismo»[46]. No podemos considerar la libertad como una posesión personal; la persona redimida es libre cuando está en Cristo. La fidelidad a Cristo y al pueblo de la alianza crea una esfera de libertad en la que podemos vivir creativamente en diálogo y reciprocidad.

2. *Fidelidad a la libertad*

«¡Cristo nos liberó para que vivamos en libertad» (Gál 5,1). Nos comprometemos con la alianza en Cristo únicamente cuando estamos comprometidos de igual manera con la libertad de todos. Cristo nos ha reunido en la alianza para crecer en corresponsabilidad y, de esta forma, en la libertad personal y social.

Los cristianos jamás escogerán una falsa seguridad al precio de la libertad. La fidelidad a Cristo, que nos hace libres, nos obliga a no restringir la esfera de la libertad por nada, excepto por la libertad misma. Por consiguiente, jamás abandonaremos al Señor de la historia intentando imponer nuestras preferencias, normas o convicciones sobre otros contra sus propias convicciones. Nuestra propia libertad y la participación de nuestras convicciones libres debería servir siempre al crecimiento de la libertad en todo y para todo.

Nuestro compromiso por la responsabilidad en libertad creadora y en fidelidad exige educación para la libertad. Esto incluye crecimiento en aquel amor «que acepta pacientemente las restricciones sin las cuales muchos de los que deben ser amados no podrían hoy existir»[47].

3. *Compromiso con la finalidad de los mandamientos*

Si centramos la atención con exclusividad en las leyes prohibitivas perderemos de vista la gran ley que Cristo ha proclamado en el misterio pascual, en las bienaventuranzas y en toda su enseñanza.

Cristo nos marcó una dirección clara y positiva a través de su palabra de autoridad, repetida en seis ocasiones: «pero yo os digo...» (Mt 5). Por medio de la ley de la alianza, nos coloca Jesús en la senda hacia un amor aún más liberado y creador. Nos libera de una moralidad de prohibiciones para trasladarnos a una moral de alianza.

Todos los mandamientos positivos de la moral de la alianza pueden sintetizarse en las palabras de Jesús: «Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12), y «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial (Mt 5,48). Lucas nos da el mismo mensaje en otras palabras: «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 6,36).

Una de las posturas más inútiles en la Iglesia es exigir fidelidad a ciertos mandamientos negativos en tal medida que se olvide seriamente la fidelidad a Cristo y a sus grandes mandamientos afirmativos o positivos de justicia, amor y bondad. Rudolf Bultmann habla de «obediencia a la fe», o simplemente, de «obediencia», cuando dirige nuestra atención a aquellos grandes mandamientos del Señor que están escritos en lo más profundo de nuestro ser como la ley del Señor. «Libertad es obediencia a una ley cuya validez es reconocida y aceptada cuando se considera como la ley de su propio ser»[48].

VI. **Corresponsabilidad creadora**

Cristo es la llamada que congrega. Su fidelidad a la misión que el Padre le confió crea una comunidad de discípulos. Congrega a hombres y mujeres de diferentes ambientes, temperamentos y educación para ser uno en su nombre. De esta manera los libera del aislamiento, de la indiferencia y de la prisión de grupos y tribus centrados en sí mismos. De ahí que para la teología moral cristiana sea esencial reflexionar acerca de la libertad y de la fidelidad en una perspectiva de corresponsabilidad.

1. *De la moral de defensa a la moral de la alianza*

La persona no redimida es tentada desde dentro por su propia carne y desde fuera por las presiones de organizaciones y sociedades centradas en sí mismas. Todo ello conduce a una moral de defensa, en la que el individuo y la colectividad defienden sus propios derechos y ventajas individuales.

Cristo nos llama a una alianza que él mismo vive con el Padre en el Espíritu Santo. Es una relación de fidelidad en libertad: uno para todos y todos para uno. Cristo es el hombre para todos los demás, y todos los que han encontrado vida en él deberán abstenerse de buscar su propia ventaja. «Pues el amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos. Por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió para que los que viven no vivan ya para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,14-15).

Los que han sido reconciliados en Cristo saben que no puede existir creatividad genuina ni fidelidad creadora fuera de la alianza. Incluso un teólogo existencialista como Rudolf Bultmann subraya este punto: «La libertad cristiana existe únicamente en la comunidad y el cristiano se encuentra a sí mismo en el compañerismo de la Iglesia, dentro de la comunidad de los santos creada por la elección y llamamiento de Dios» [49]. Karl Barth se encuentra a sus anchas cuando habla de la libertad y de la fidelidad en un largo capítulo titulado «Libertad en comunión» [50]. Y Berdyaev, cuyo mensaje central es siempre la libertad y fidelidad creadoras, alcanza su mayor profundidad cuando habla de la comunión en el Espíritu Santo [51].

El gran acontecimiento del concilio Vaticano II coincidió con una atención creciente a la gracia del Espíritu que crea comunidad a través de todos los dones que manifiestan libertad creadora y fiel. Hablando de corresponsabilidad, el concilio centra nuestra atención en las mociones del Espíritu. «Los fieles asocien con entusiasmo su trabajo al de los pastores y doctores. De esta manera, en la diversidad, todos rendirán un múltiple testimonio de admirable unidad en el cuerpo de Cristo. Pues la misma diversidad de gracias, servicio y funciones congrega en la unidad a los hijos de Dios, porque "todos estos dones los produce el mismo y único Espíritu" (1Cor 12,11)» [52].

Toda nuestra creatividad en corresponsabilidad, que es siempre un don del Espíritu Santo, se nos concede a través de las diversas formas de comunidad, y especialmente a través de la Iglesia. La Iglesia, a su vez, enriquecida por estos mismos dones, se convierte en signo aún más visible de fidelidad y de creatividad en corresponsabilidad genuina. De esta forma, en la Iglesia y en la sociedad, existe una renovación continua de toda la sabiduría, de toda la inventiva y de toda la fidelidad que son impulsadas por el Espíritu Santo y por la llamada unificante de Cristo a lo largo de todas las épocas.

2. *Cohumanidad*

Una de las palabras y de los conceptos esenciales en la teología alemana actual y en la cultura es *Mitmenschlichkeit,* que podría ser traducida por «cohumanidad». Realizamos nuestra humanidad plena en todas sus dimensiones y potencialidades en la medida en que honramos y promovemos la misma humanidad en nuestros semejantes.

La palabra eterna asumió la humanidad de Jesucristo para todos nosotros; de esta forma Jesús es la personificación de la cohumanidad. Es verdaderamente hombre y está unido a la palabra divina como «el hombre para los otros» (Dietrich Bonhöffer). Aquellos que honran únicamente al rico y al poderoso o tan sólo a los miembros de su propio clan, clase, raza o color y no al pobre, al extranjero, al desheredado no han descubierto aún su propia humanidad, su dignidad y libertad como personas. Nos hacemos plenamente humanos sólo en compañía de personas que respetan a los demás, que aman a los demás, y cargan con el peso de los otros. Ésta es una parte esencial de la reconciliación y del perdón.

Para expresar el mensaje de reconciliación y de perdón, Karl Barth emplea frecuentemente la palabra alemana *Freispruch.* Este término significa no sólo absolución que nos libra del tribunal; encierra también el mensaje básico de que somos enviados al ámbito libre de la reciprocidad, cohumanidad. Aquellos que, por la gracia del Espíritu, se saben reconciliados, tienen conciencia de que Dios les acepta a ellos y a sus semejantes buscándolos allí donde se encuentren. Estas personas son libres en su autoaceptación, que, ante Dios, jamás puede ser separada de la libertad para los otros.

Y esta libertad está constituida por el refrendo de la acción reconciliadora de Dios.

Podemos vivir esta reciprocidad liberadora tan sólo en la aceptación y en la confianza recíprocas. En esta misma aceptación y confianza desarrollamos lo mejor de nuestra creatividad. Un ejemplo adecuado es una comunidad que ora unida. Una persona puede fácilmente recitar salmos, canciones estereotipadas y otras plegarias sin haberse reconciliado con los demás; tan sólo donde se da la confianza mutua, el amor, el estímulo, seguirá cada uno la inspiración del Espíritu, orará libremente y compartirá sus experiencias de fe. Lo mismo sucede en todas nuestras relaciones humanas.

3. *Libertad en la comunidad y en la sociedad*

Desde F. Toennies [53], se acepta la distinción entre *comunidad* orientada hacia la persona y *sociedad* orientada al éxito. Observemos, sin embargo, que existen aquí diferencias tanto cualitativas como cuantitativas.

Se distingue realmente una comunidad de una organización meramente utilitaria por el nivel de libertad, de fidelidad y de corresponsabilidad creadora. A un lado tenemos una comunidad —quizás una comunidad familiar o una comunidad eclesial de base— donde las personas se comprometen unas por otras no sólo en una relación de yo a tú con reverencia y amor, sino también en una dedicación común a la comunidad. Al otro lado tenemos la masificación, donde el contagio psíquico es la fuerza que conduce. «Para el proceso de contagio no se requiere creatividad espiritual. Con todo, la contaminación que afecta a actitudes de la mente y conduce a orientaciones mentales presupone siempre algún grado de vida intelectual» [54]. En una organización orientada al éxito, el individuo no cuenta como persona con una individualidad única, ni tiene posibilidad de ejercitar toda su propia creatividad en el plano de la libertad personal y de la fidelidad a la alianza, sino únicamente en el nivel de la fiabilidad, que se mide por el éxito.

La simple búsqueda de interés común no constituye una comunidad genuina. Tampoco la organización es la principal fuerza cohesiva. Comunidad es la expresión de personas individuales en

su cohumanidad. Se halla profundamente enraizada en la naturaleza humana. Nuestras relaciones más creadoras son aquellas que siguen el esquema yo-tú-nosotros, cuya característica principal es la fidelidad mutua.

Las experiencias de fidelidad, de respeto y de amor en las familias y en otras comunidades, humaniza y enriquece las sociedades, las naciones y la familia de las naciones. En la medida en que se compartan valores, ideas, ideales y compromisos por el bien común, más allá del éxito económico o del poder político, la sociedad podrá contribuir a proteger la libertad y dignidad de las personas. Pero una sociedad no podrá promover la dignidad humana, la libertad o la fidelidad si la organización y el éxito son tan constante y unilateralmente buscados que la masificación y la manipulación prevalezcan bajo la forma de contagio psíquico y de condicionamiento por los premios o castigos externos.

La sociedad debería recibir de la Iglesia no sólo protesta profética siempre que la manipulación o la injusticia flagrante sofocan la libertad de las personas. La Iglesia debería además colaborar con toda la sociedad en la construcción de comunidades modélicas. Éste fue uno de los principales objetivos del antiguo monacato tal como lo concibieron san Basilio, san Benito y otros. Deseaban que sus comunidades estuviesen integradas dentro de la Iglesia y dentro de la sociedad; no, como la secta de Qumram, alejadas de ella.

4. *Modelos de Iglesia*

La cooperación de la Iglesia al crecimiento de la libertad creadora y de la fidelidad depende, en gran medida, del concepto que ella tenga de sí misma [55]. Si la Iglesia es gobernada y concebida como si fuese una «sociedad perfecta», como fueron los Estados nacionales del último siglo y de comienzos del siglo XX, se pondría el acento insistentemente en el centralismo, en la ley común unificada, en la administración, dominio y sanciones penales. En la medida en que todos estos elementos se supervaloren, se estrechará el espacio para una corresponsabilidad creadora. Por el contrario: donde se entiende a la Iglesia, sobre todo, como *koinonia*, como una «comunidad en el Espíritu Santo», y donde esta manera de comprenderse a sí misma se apodera de las mentes de

las personas y de toda la evangelización, culto y estilo de gobierno, prevalecerá la colegialidad, la subsidiaridad y un aprecio especial de los carismas del Espíritu Santo que obra en todo, a través de todo y para todos. En ese campo crecerá la esfera de la libertad y de la fidelidad creadoras.

El amor liberador de Jesucristo ha llamado a la Iglesia para que sea y se convierta cada día más en sacramento de unidad en la diversidad, sacramento de libertad creadora, de fidelidad y de moral de alianza. En nuestros días vivimos, sin embargo, en un conflicto casi inevitable. Muchas de las estructuras de la Iglesia, y particularmente el ejercicio de la autoridad, están todavía impregnados del concepto de Iglesia como «sociedad perfecta»: una visión que arranca de la era constantiniana, con su «alianza sagrada» entre el papa, emperador de la Iglesia Estado, y otros emperadores. Frente a esta concepción, el concepto que la Iglesia tiene de sí misma, expuesto con brillantez por el concilio Vaticano II y por el talante carismático del papa Juan, es el de una Iglesia peregrina, sacramento de libertad y de fidelidad creadora, una «comunión en el Espíritu Santo». Así pueden surgir peligrosas divisiones y tensiones enconadas en la mente de las personas cuando las tendencias autoritarias y los controles que intentan principalmente mantener el conformismo [56] contradicen los símbolos, divinamente revelados, de Cristo profeta, que corporeiza la creatividad en la fidelidad.

La moral de una Iglesia entendida como «sociedad perfecta» será estática y centrada, principalmente, en una moral de defensa, en leyes prohibitivas, sobre un absolutismo moral que no surge de las relaciones personales, ni del mandato divino de la libertad, sino de los intereses por mantener un dominio.

5. *Monoteísmo radical*

La moral de alianza que expresa la «comunión en el Espíritu Santo» contradice no sólo al egoísmo individual, sino también, y especialmente, al egoísmo de grupo. Todo aquel que cree verdaderamente en el único Dios y Padre, el único liberador y salvador Jesucristo, y en el Espíritu Santo no puede escapar a la llamada a aquella solidaridad que Ricardo Niebuhr llama atinadamente «monoteísmo radical» [57]. Entiende el monoteísmo no como

una afirmación abstracta de un solo Dios, sino como monoteísmo vivido verdaderamente, con propósito definido. La decisión final en la historia humana se sitúa entre una solidaridad salvadora en Jesucristo y la solidaridad esclavizadora de las personas, de los grupos y de las colectividades egoístas. Existen únicamente dos posibilidades de elección para la libertad humana: o vivir en Cristo y con Cristo en una corresponsabilidad valiente y generosa o permanecer prisionero en el pecado del mundo, en la solidaridad de perdición.

En esta perspectiva, el pecado original no se explica ni basa sobre el monogenismo, la singularidad del elemento racial en la historia humana, sino sobre el monoteísmo. Dado que no existe más que un solo Dios, un solo Salvador, un solo Espíritu Santo, toda la humanidad se halla inevitablemente bajo la ley de la solidaridad y el ofrecimiento, la gracia y la llamada de Dios buscan la corresponsabilidad libre y fiel en su obra creadora. Aquellos que deciden libremente renunciar a la libertad de los hijos de Dios en la solidaridad salvadora se condenan a sí mismos, por necesidad, a la solidaridad en el egoísmo colectivo, en la frustración y en la alienación [58].

6. *¿Culpabilidad colectiva?*

Los enemigos en las luchas por el poder, en las guerras y, especialmente, los vencedores en las guerras tienden a considerar a todos los ciudadanos de la nación opuesta como responsables colectivos y no sólo respecto de las injusticias cometidas y de las injurias inferidas. En una autojustificación moral tienden a acusarlos de delito colectivo. Esta tendencia es signo y fruto del «pecado del mundo»: aquella solidaridad en el pecado que contradice radicalmente al monoteísmo.

Sin embargo, la negativa a seguir estas tendencias en las luchas por el poder y esta autojustificación no prueba que seamos inocentes. Como individuos y como miembros de la comunidad, debemos examinar nuestras conciencias y ver si participamos en la opresión, en la manipulación y en la violencia que persiste en torno a nosotros. Podemos participar en esta terrible plaga no sólo por participación directa en el abuso criminal de la autoridad o del poder, sino también por el uso improductivo de nues-

tra libertad, por la falta de compromiso por el bien común, o por la carencia de iniciativa y de creatividad. Una de las causas principales de tantos males en la sociedad y en la Iglesia es, con seguridad, una moral legalista que ahoga las energías positivas de la libertad.

VII. Principio conductor y pautas normativas

Ser responsable, libre, creador y creyente en Jesucristo es un motivo conductor y también una pauta normativa. Ello puede ser un tema eficaz para nuestras vidas a condición de que penetre y aclare todas nuestras normas, ideales y propósitos. De ahí que no sea suficiente en una obra de teología moral explicar en un capítulo introductorio lo que significa responsabilidad. El tema y las pautas normativas deben estar presentes por doquier.

1. *Pauta normativa*

Uso la expresión «pauta normativa» como equivalente de la palabra alemana, usada frecuentemente, *Zielgebot*. La responsabilidad es algo más que un ideal. Actuar en todas las circunstancias como persona responsable y caminar por la senda que conduce a la personalidad, a la comunidad y a la sociedad responsable es ciertamente un valor normativo. El principio conductor unificador es de enorme importancia para la fuerza y coherencia de la vida moral y religiosa, mas para que sea efectivo y unificador toda nuestra vida deberá ser examinada a su luz.

Esto difiere notablemente de una sistematización en la que deduciríamos todos los principios secundarios de uno principal. Tomamos todos los valores en su propia justicia y dignidad. Mas nos sentimos obligados a prestar atención especial a la escala de valores y a la urgencia de ellos, de forma que podamos dar una respuesta creadora y fiel a la vista de las necesidades de otros y de los dones concretos que Dios nos ha otorgado.

2. *Perspectiva correlativa y salvífica*

Nuestro tema conductor «libres y creyentes en Cristo» no evoca una aproximación metafísica que trate abstractamente del ser, sino un talante personalista y comunitario. Una de las perspectivas, por consiguiente, es la *relación saludable* con Dios, con los semejantes, con uno mismo y con toda la creación. Debemos considerar la totalidad de la doctrina explícitamente a la luz de la salvación, de la totalidad de la persona y de las familias, comunidades y sociedades de personas responsables.

Nuestro principio conductor es un compromiso en favor de una Iglesia y de una sociedad responsables y para promocionar relaciones saludables por doquier. Exige cuidadosa deliberación y presentación de las normas para el diálogo y de las estructuras que ayuden a inspirar en aquellos que nos rodean responsabilidad en fidelidad creadora. Exige también tener en cuenta la relación entre libertad y normas en la Iglesia y en la sociedad.

3. *Nueva postura en deontología y teleología*

Responsabilidad en la libertad y fidelidad creadoras no significa simplemente una nueva aplicación de todas las normas elaboradas en una sociedad estática o en una autocomprensión estática de la Iglesia. Significa también una postura nueva y ponderada frente al conjunto de normas, de criterios, etc.

Nuestra norma conductora es también, inevitablemente, una opción a favor de un énfasis especial sobre la teleología sin que excluyamos todo tipo de deontología. Conocer a Jesucristo y convertir este conocimiento en objetivo central, nos lleva al conocimiento del contenido de significación verdadera del amor redimido y redentor. Tal es para mí el contenido auténtico de la deontología. El énfasis que ponemos en la responsabilidad en sentido específicamente cristiano no deja lugar para una ética carente de principios y de «amor» falto de estructuras, como sucede, por ejemplo, en Joseph Fletcher. Nosotros contemplamos el amor como desbordamiento del amor y de la libertad de Dios y como llamada a amar con libertad generosa y crítica. En el capítulo sobre normas y leyes (c. VII) prestaremos también atención especial a estos problemas.

Cuando pongo el acento sobre la teleología entiendo algo muy diferente del racionalismo utilitario de una ética de situación ingenua y poco inteligente. Damos siempre la prioridad al *telos* interior, al llamamiento interior de la persona y a las necesidades internas que surgen del designio de Dios. El *telos* es la ley innata en nosotros que nos urge a crecer en la madurez como personas responsables con relaciones sanas, y a promover una sociedad responsable con una esfera lo más amplia posible para la libertad y la fidelidad creadoras. Pero la teleología exige también un esfuerzo continuado para adquirir mayor competencia, para conocer mejor la vida en su complejidad, a fin de que podamos valorar las consecuencias previsibles de nuestros planes, de nuestras palabras y de nuestras acciones.

Está también claro, ya lo hemos subrayado, que debemos prestar gran atención a la meta que debemos alcanzar y hacia la que debemos tender constantemente. Por consiguiente, deberemos considerar las leyes prohibitivas desde la perspectiva de criterios para discernir. Veremos en ellos indicaciones claras de lo que siempre y esencialmente contradice al reino de Dios, al reino de la libertad y de la fidelidad redimidas y redentoras.

De la elección de esta pauta normativa se sigue que daremos preferencia a las virtudes bíblicas, escatológicas, tales como esperanza, gratitud, vigilancia frente a las virtudes cardinales helenistas. Esto no excluye que prestemos atención a las virtudes griegas u otras sobre las cuales puede construirse una cierta ética, cuando alguien entra en contacto con el mensaje evangélico. En este planteamiento no sólo hablamos de lo recto y de lo falso, por ejemplo, en favor o en contra de la teoría de la guerra justa. La postura creadora nos empuja, sobre todo, a gastar nuestras energías en la búsqueda de caminos a través de los cuales pueda finalmente la humanidad librarse de la esclavitud de la guerra [59].

4. *Normas básicas para el diálogo*

La elección de nuestro principio conductor y de las pautas normativas exige que prestemos especial atención a las normas básicas del diálogo. La primera de estas normas es que nosotros honramos la iniciativa de Dios cuando le escuchamos, cuando nos aceptamos a nosotros mismos con nuestras capacidades y limitaciones

y utilizamos plenamente las oportunidades presentes que él nos ofrece. De esta forma aprendemos a escuchar a los demás y a interpretar los acontecimientos y situaciones de nuestra propia conciencia delante de Dios y en la reciprocidad de conciencias.

De nuevo nos enfrentamos aquí claramente con una postura personalista. Las normas para el diálogo deberán siempre otorgar el primer lugar a las personas en las comunidades y a las comunidades de personas a fin de establecer relaciones redentoras. Ponderaremos la gracia de Dios que nos llama y la misión que él nos encomienda. Dado que Dios nos otorga sus dones tan copiosamente con vistas a la comunidad, y especialmente para salir al encuentro de las necesidades de nuestros semejantes, una de las normas básicas será permitir que el pobre, y todo el que se halla en necesidad, se aproveche de nosotros y responder a su llamada de acuerdo con los dones que Dios nos ha otorgado. Vemos al «otro», que no puede remunerarnos, como a quien viene de abajo pero es enviado de arriba [60].

Nuestro principio conductor incluye también con claridad un compromiso común en favor de la verdad de salvación. Por consiguiente, jamás permitirá que el conocimiento de dominio o la filosofía abstracta ocupen lugar superior u opuesto a la verdad de salvación. Aquellos que han escogido este principio conductor juzgarán intolerable buscar certezas cuando deberían buscar, con constancia y con paciencia, la verdad. Creemos que la verdad nos hace libres. Y si estamos comprometidos con Cristo que es la verdad, y, por consiguiente, comprometidos a actuar en la verdad, no podemos permitirnos una búsqueda neurótica de certezas que no están en consonancia con la vocación que Dios regala a su pueblo. En una palabra: nuestro principio conductor nos obliga a convertirnos en personas responsables y creadoras y a ayudar a nuestros semejantes para que alcancen idéntica meta.

VIII. La persona responsable y creadora

La teología moral no se interesa sólo por las acciones y las decisiones. Plantea la pregunta «¿Qué debo hacer?», pero pregunta, ante todo, «¿Qué debo ser: cómo quiere el Señor que sea?» Opinamos que debemos convertirnos en personas responsables y creadoras en el seguimiento de Jesucristo. Por esta razón nos plantea-

mos a nosotros mismos la pregunta básica: «¿Cuál es la estructura **de una** persona responsable y creadora?»·

1. *La nueva persona en Cristo*

Todos los que desean vivir una libertad y fidelidad creadoras en Cristo deberían entenderse a sí mismos, sobre todo, en relación con Dios, con los semejantes, consigo mismos y con toda la creación. A las personas, a las comunidades y a las sociedades les cambian las nuevas ideas pero mucho más las nuevas relaciones. Sólo quien entiende su yo en una relación de respuesta y de diálogo con Dios y con los semejantes puede alcanzar aquella personalidad que es verdaderamente libre para amar y para ser fiel de forma creativa. El ideal más alto del discípulo de Cristo consiste en estar en consonancia con la voluntad amorosa de Dios. «Someterse a Jesucristo... someterse a la acción de Cristo es obrar y ser para otros lo que Cristo hizo y fue para nosotros y por nosotros» [61].

Si miramos a Cristo no preguntamos en primer lugar qué hizo, sino, más bien, quién fue. Deseamos conocer su relación con el Padre y con las personas.

Esta perspectiva dialogal exige en la persona un carácter dialogante. Podemos expresar esto en la mejor inteligencia tradicional de la fe, la esperanza, el amor y la adoración. No veo la fe principalmente como una cualidad de nuestra mente y de nuestra voluntad; la entiendo fundamentalmente como la relación entre Dios que se revela a sí mismo como verdad salvadora, como Padre, como amor y compasión y nosotros, abiertos por la gracia del Espíritu Santo y para ella, y respondiendo libremente con todo nuestro ser. De manera semejante, entiendo la esperanza no sólo como *mi* propósito y espectativa sino, sobre todo, como promesa de Dios y mi (nuestra) respuesta confiada a él. Como discípulos somos formados por el propio amor de Dios, que, en Cristo, nos invita a amarle como respuesta y así participar de su amor. Ya que se trata de una alianza entre el Dios santísimo y nosotros, pobres criaturas, la fe, la esperanza, el amor son inconcebibles sin una respuesta de adoración.

Los humanistas modernos, los terapeutas y los psicólogos han dicho cosas muy profundas acerca del «yo verdadero» y de la «fuerza del *ego*». Para nosotros, el verdadero yo, o el *ego* en su

fuerza más verdadera es la persona llamada por Dios al que responde con todo su corazón, con toda su mente, con toda su voluntad y energía. De ahí que me parezca muy atinado lo que Erik Erikson escribe: «El *ego* es, por tanto, el guardián de la experiencia cargada de significación; es decir: de la experiencia individual suficiente para guardar la unidad de la persona» [62]. Es igualmente muy atinada la distinción que él hace entre el yo, la totalidad consciente, la persona que responde, y el *ego,* la persona en su inconsciente profundo, determinada ya por la relación esencial en la que uno encuentra la fuerza e identidad del propio *ego.*

2. *La totalidad de la persona*

Sabemos por la fe que todo nuestro ser es una palabra que expresa el amor y el llamamiento de Dios. Por consiguiente, entendemos también que alcanzamos nuestra plena identidad y perfección sólo cuando todo nuestro ser se convierte en una respuesta agradecida, confiada y amorosa a su amor y a su llamada.

Un socialista polaco, no muy indulgente con los ministros de la Iglesia, me decía: «Con todo, nuestro cardenal Wishinsky es un hombre de una pieza. Si dice "sí" quiere decir "sí", y si dice "no", es un "no" rotundo» [63]. Para mí, significa esto una persona que es entera.

Ser libre y creyente en Jesucristo —es decir: ser un creyente responsable y creador— encierra, sobre todo, poseer el carácter de totalidad. Podemos ser renponsables y creadores sólo en la medida de nuestra totalidad, de nuestra integridad interior, de la integración de todas nuestras energías. Esto significa que nuestro principio conductor y nuestra opción fundamental se hace carne y sangre en nuestra vida y transforma, así, nuestros deseos, nuestras intuiciones, nuestra imaginación. Significa también que nuestras intenciones fundamentales se convierten en actitudes fundamentales. Éste es el contenido de la expresión tradicional «virtud». Pienso que Erik Osborn ha interpretado rectamente lo mejor de nuestra tradición cuando dice: «las virtudes no son términos valor, como bueno y malo, ni términos normativos, como recto y equivocado. Entran dentro de otra categoría: las virtudes son rasgos del carácter. Intervienen en las situaciones de elección, en las que el bien de algún ser está en juego. Hacen posible tomar una decisión sin que nos ciegue la pasión» [64].

Erik Erikson llega a la misma conclusión. Entiende la fuerza interior de las virtudes como fuerzas subjetivas que son el producto de la integración exitosa de las diversas dimensiones en un momento dado de desarrollo. «En este primer intento por nombrar las propiedades básicas de estas personas "fuerza" —tema bastante relegado a la moral y a la teología— he dado a estas propiedades su nombre de cada día: esto es lo que ellos veían cuando observaban en otros; esto es lo que sentían cuando poseían y, esto, sobre todo, parece ausente cuando "la virtud sale" de una persona» [65].

Por regla general, sin embargo, los modernos estudiosos de la ética, de la moral y de la psicología evitan la palabra «virtud», porque muchas personas la entienden equivocadamente como un rasgo del carácter de las personas excesivamente apagadas, excesivamente sumisas. O se entiende como un rasgo de una persona «virtuosa» demasiado consciente de su propia importancia y de su valía moral. En consecuencia, buscan otras palabras que expresen mejor lo que la mejor tradición ha entendido por virtud.

Lo que da coherencia y vitalidad al pensamiento y a la orientación ética se llama a veces talante, postura o carácter. James Gustafson habla de una «postura» que determina, desde dentro, la manera, los modales, la conducta ordinaria. Un talante —postura o carácter— no surge de conceptos abstractos, sino de un símbolo, un mito o una imagen que interpela a una persona en su totalidad. Es un diseño artístico que se pone de manifiesto a través de todo el ser de la persona.

El talante que hace a la persona responsable y creadora es, sobre todo, una seguridad de pensamiento, de palabra y de acción, una confianza fundamental que le permite no ser excesivamente escrupuloso ni preocupado de sí mismo, sino siempre sincero. Sin este carácter no puede darse la audacia profética o *parresía*.

3. *El espíritu de una persona: disposiciones fundamentales*

Cuando la opción fundamental de una persona penetra de tal forma su yo interior que se convierte en actitud fundamental, surgen nuevas perspectivas, nuevas intuiciones y nuevas disposiciones. Desarrolla una marcada tendencia a pensar, desear y actuar de tal forma que la persona se hace fidedigna y no deja lugar a dudas acerca de su identidad o carácter.

Las disposiciones tienen con frecuencia raíces más profundas que las intenciones. A la totalidad de las disposiciones de una persona podemos llamar el espíritu de la persona; y este espíritu dará vida y dirección a la conducta de esa persona. Podemos entender a esta luz la frase de san Pablo: «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo Jesús» (Flp 2,5).

Cuando uno está marcado por la postura de Cristo, que se humilló hasta convertirse en siervo e hizo visible el amor de Dios por nosotros incluso en la cruz, esta perspectiva, esta fe y esta relación personal con Cristo dará a la persona la libertad y aptitud para actuar de una forma determinada. No atraen entonces conductas que, según Pablo, contradicen el reino de Dios y son el fruto de profundas raíces carnales (cf. Gál 5,19-21). Aparece, más bien, el fruto del Espíritu: «amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza (Gál 5,22-23). Éstos son los signos de una actitud fundamental a favor de Cristo y de una profunda relación con él.

James Gustafson señala las disposiciones que son básicas para convertirse en signo de libertad en Cristo y de fidelidad a él. Aquellos que creen en Cristo y confían en el don del Espíritu «deben tener disposiciones permanentes de esperanza y de confianza; deberán desear ser valientes» [66]. La fe y la confianza en Jesucristo hacen a sus discípulos interiormente libres de una preocupación insana por el yo, de cualquier ansiedad enfermiza por desagradar a otros, de una excesiva escrupulosidad, y libres «para entregarse en amor al prójimo, buscar el bien del otro en lugar del bien propio, para identificarse con el oprimido y con el que padece dificultad. Esta libertad es parte de la prontitud cristiana; es una tendencia persistente en la vida moral cristiana» [67].

La cobardía, la sumisión incondicional, la escrupulosidad excesiva son fruto del miedo y de la carencia de fines. Es muy posible que personas con estas disposiciones puedan estar en gracia, pero la reconciliación, la fe y la esperanza no han transformado aún su dinámica psíquica, su carácter y disposición. Sus relaciones no son aún del todo saludables. Cuando una fe vibrante y una confianza crean la identidad y la totalidad de una persona, existe firmeza en aceptar la propia limitación, ánimo para entregarse a los otros, decisión para comprometerse en favor de la justicia y de la paz, incluso con el riesgo de cometer equivocaciones. El valor para

exponerse a equivocaciones incluye, igualmente, la valentía para reconocer los propios errores y corregirlos.

La valentía nace de la confianza en la voluntad de Dios y en su amor paciente y de la confianza en que las personas son fundamentalmente buenas. «El valor es la base de toda relación creadora»[68]. Es una disposición vital o virtud para el crecimiento espiritual. «Aun cuando pueda sonar extraño, el constante y paciente crecimiento en la libertad es, probablemente, la tarea más difícil, la que exige mayor valentía e intrepidez»[69].

Con frecuencia se requiere mayor libertad para preservar la paz interior en la búsqueda de la verdad y en el crecimiento en madurez que para desafiar a quien pone en peligro la libertad exterior. La intrepidez más característica de libertad creadora y de fidelidad a Cristo es la valentía no para afirmar el propio yo, sino para entregarse a la causa de Dios y de los semejantes. No existe mayor intrepidez, libertad interior y fidelidad que la disponibilidad para comprometerse de tal forma por el reino de Dios, por la justicia y por la paz que se ponga en peligro la propia vida o la libertad exterior.

4. *El corazón del hombre (la persona como valor)*

Una ética que desee servir a la formación de personas responsables y creadoras deberá prestar gran atención a las emociones, a la afectividad y a todo el campo de la sensibilidad, a los valores que subyacen en la profundidad del ser humano y expresan de forma particular el anhelo humano de entereza interior, de integridad y de integración.

La escuela alemana de la ética de los valores, y particularmente aquellos moralistas de la escuela fenomenológica de Husserl —por ejemplo: Dietrich von Hildebrand, Max Scheler, Alexandre Pfänder, Edith Stein— han prestado atención enorme a lo que en alemán se llama *Gesinnung* y *Gemüt*. Es muy difícil traducir estos términos al castellano. Esta dificultad es efecto de la profunda diferencia de ambas culturas y sus lenguajes respectivos. Ambos términos, por su significado, se aproximan bastante a lo que en la Biblia expresa la palabra «corazón».

La voz «corazón» evoca a la persona en su totalidad y sirve de puente al captar el valor único de cada uno como persona y los

valores múltiples que las personas atesoran. De este modo, en un proceso incesante, toman cuerpo tales valores en la propia vida del individuo.

La actitud *fundamental (Gesinnung)* es una disposición permanente de la persona, en virtud de la cual responde a la dignidad de los valores y a su llamada de un modo característico y persistente.

Las actitudes particulares *(Gesinnungen)* son las disposiciones para responder a ciertos campos o esferas de valores y a tipos de conducta humana o a sucesos de una manera específica.

Gesinnungen contiene emociones y sentimientos como parte del valor respuesta, especialmente cuando se trata de relaciones con personas. Por consiguiente, difieren mucho del humor, que puede ser provocado por presiones biológicas, pero no por los valores percibidos. *Gesinnungen* son sentimientos iluminados por una especie de intuición.

Rudolph Otto habla de *sentimiento intencional,* que encierra la manifestación de sensibilidad por los valores que atraen y pueden enriquecer a la persona. Estos sentimientos responsables preceden y transcienden las acciones particulares. Son más ricos y más profundos que la pura captación conceptual y van mucho más allá del campo de la utilidad, de la toma de decisiones pragmáticas e incluso de la conciencia del deber. Esta dimensión es muy importante para superar una ética centrada sobre la obediencia o una ética del deber a palo seco. Ayuda también a desenmascarar todo tipo de éticas utilitarias caracterizadas por la inanición emocional a causa de la carencia de capacidad para admirar, para alegrarse, para contemplar, para reposar ante Dios y para tratar al otro como persona.

En el capítulo v tornaremos a este mismo tema ya que la opción fundamental confiere unidad, integración y firmeza a las actitudes, sentimientos y emociones.

Cuando la esfera ética queda reducida a un descarnado «debes», a la mera conciencia del deber, puede formar un ciudadano atado por el deber, sumiso a la ley. Puede imponer imperativos categóricos y normas y principios generales, siempre válidos. Pero no puede formar una persona responsable, creadora.

Una afectividad integrada ofrece respuestas emocionales muy diferentes de las que surgen de las intenciones meramente preocupadas por la utilidad. Si los sistemas éticos y educativos pretenden

únicamente disposiciones que hacen a la persona dispuesta para la acción útil, movilizan energías en favor de objetivos comunes, pero existe el peligro de que estos objetivos sirvan únicamente a intereses egoístas de los individuos o de grupos. Mas si deseamos formar una persona útil que sea al mismo tiempo creadora y responsable, deberemos prestar atención a aquellos *Gesinnungen* o respuestas de valor que resuenan en el corazón de la persona más allá de cualquier objetivo particular. «A veces el amor, el afecto, la amistad, están en reposo completo. En el interior del corazón del hombre encuentran su respuesta en su objeto sin deseo alguno de poseerlo o de trazar planes sobre él» [70].

Cuando hablamos de respuestas que resuenan en lo más profundo del ser de la persona no pensamos en absoluto que las emociones valor tiendan a encerrarse a sí mismas en el cerco psíquico de la persona. Por el contrario, precisamente porque son respuestas valor no utilizables directamente, estas emociones, por su misma naturaleza, pueden transformar nuestras intenciones y planes en respuestas genuinas para las personas y para todo el campo de valores. Hablamos de aquellas disposiciones de corazón, mente y voluntad que afectan al núcleo más íntimo del corazón. Como en el caso de una experiencia genuina de conciencia, participa la totalidad de nuestro ser. Se ve afectada toda la psicodinámica y dirige sus energías hacia la más válida y creadora dinámica mental.

Las emociones fogosas y las disposiciones son un íntimo sí a la persona que encierra valores atractivos y a los valores corporeizados en una persona digna de ser amada. Es una especie de confirmación de su valor, reconocimiento, sin que existan segundas intenciones. Las emociones constituyen el auténtico «corazón del hombre» del que nace lo bueno y lo malo. No hablamos, entiéndase bien, de emociones dispersas o meros humores provocados por la realidad biológica o emociones que ni expresan la profundidad de la persona, ni son aprobadas por la libre voluntad. Hablamos, más bien, del cuadro emocional, de aquella afectividad que expresa la relación básica de la persona hacia el otro, los otros y hacia sí misma.

Gesinnungen son emociones que expresan la capacidad interior y profunda de una persona para valorar, discernir, responder más allá de la presión biológica y sociológica. Son manifestación de la fuerza del *ego* de la persona, de la profundidad interior de la persona. Son muy diferentes las emociones puestas en marcha por

el *super ego,* la constante necesidad de conformarse a los juicios valorativos, evaluativos, de recompensa o de castigo de los otros.

La salud, entereza, responsabilidad y creatividad de la persona dependen, en gran manera, de que prevalezcan las emociones positivas o las negativas. Los profetas son prototipos de persona responsable. Tienen una experiencia profunda de la santidad y de la bondad de Dios; están marcados por una compasión grande hacia el pobre, el oprimido y por la preocupación por los otros. Así su cólera, aun cuando psicológicamente es una emoción negativa, está totalmente integrada en su respuesta de valor positiva. Es una parte de su compromiso con el Dios santo y bondadoso y con sus semejantes, como lo son sus himnos y cantos de gozo y de paz.

Cuando las emociones y reacciones negativas del corazón (exteriorizadas en palabras y obras) no están integradas en un compromiso positivo y en una disposición, son signo de inanición emocional, signo de pérdida de responsabilidad frente a los valores positivos ya que tienden a ocupar nuestra vida interior. Esta especie de emoción negativa desintegrada convierte a una persona en destructora, primero de su propio yo y después del de los otros.

Son personas que necesitan siempre a alguien o algo para luchar contra él. Sólo son capaces de juntarse frente a un enemigo común. De manera semejante, los sistemas de poder que no pueden unificar a las personas para un propósito o bien común, en favor de la paz y de la justicia, necesitan una movilización constante de odio o de desconfianza contra otras ideologías, otras naciones, otros sistemas. Jamás surge de tales grupos o personas algo creativo.

La actitud moral de las personas responsables y creativas es positiva. Existe en ellas una necesidad interior de contemplación, de admirar, de adorar, de alegrarse de la bondad de los otros, una capacidad para descubrir los recursos interiores propios y los de otras personas. Incluye un ritmo saludable entre el *sabbath* y la obra de la creación, entre la contemplación, reposo ante Dios, regocijo de los otros y a causa de ellos, y un compromiso en favor de los proyectos y tareas comunes.

Estoy convencido de que una inteligencia adecuada y una celebración digna de la eucaristía, así como del culto en todas sus formas, pueden transformar a las personas, puede producir auténtica santidad e integración que capacitan para profundas experiencias de valor y respuestas de valor, sin que surja la tentación de abandonar el compromiso. Pero debemos evitar totalmente cele-

brar la eucaristía con la intención de conseguir nuestra propia integración y entereza. Ante todo, hacemos la celebración para alabar al Señor, para reconocerle como Señor y para responder a su bondad. Mas si hacemos esto de verdad, toda nuestra vida se convertirá en respuesta y captaremos la misión del compromiso común.

5. *La persona con fines marcados*

Una ética de responsabilidad en la acción podría ser algo unidimensional, como una ética de obediencia, de «debes», si fuera únicamente una ética de fines y de medios. Necesitamos configurar una «ética del corazón», en que la respuesta de valor que resuena en lo profundo de nuestros corazones y de nuestras mentes, con todas las emociones que la acompañan, sea considerada como la respuesta primera y fundamental a la participación que Dios nos da de su amor en libertad infinita. Entonces se sigue, aún con mayor fuerza, la capacidad para responder en la plegaria y en la acción de gracias así como en el compromiso en favor de los planes divinos. El principal designio es que seamos siervos del evangelio, del reino de Dios y de nuestros semejantes.

La base de una moral cristiana es vida en Cristo Jesús: «estar en Cristo». En una vida así no existe espacio para una ética desnuda del haz y no hagas, ni para una ética de imitación externa. El discurso de despedida de Cristo nos da la visión exacta y esencial: «Permaneced en mí, y yo en vosotros. Como el sarmiento no puede dar fruto por sí mismo, si no permanece en la vid; así tampoco vosotros, si no permanecéis en mí... con esto será glorificado mi Padre: con que deis mucho fruto y así manifestéis ser mis discípulos... Os he puesto para que vayáis y deis fruto, y que vuestro fruto sea permanente» (Jn 15,4-16).

La respuesta de valor en fe, esperanza y amor puede ser sintetizada en alabanza, acción de gracias y adoración y relaciones humanas marcadas por la misma respuesta de valor: todo esto hace al árbol bueno; son las raíces sin las cuales no podemos llevar fruto.

Sin embargo, no debemos forzar este importante paradigma hasta el punto de desdeñar las intenciones totalmente conscientes. Las intenciones y el compromiso para un fin específico deben tener un mayor grado de conciencia y de racionalidad que las disposi-

ciones, posturas o emociones [71]. Pero serán débiles e improductivas si carecen del flujo espiritual de la total respuesta de valor que resuena en el corazón y en la voluntad del hombre.

Una persona se hace aún más responsable y creadora en el compromiso y en la fidelidad cuando sus objetivos se configuran a través de la escucha y de la respuesta. Prestamos oídos a la naturaleza de las cosas y al mensaje de toda la creación, pero, sobre todo, a las necesidades y a los recursos interiores de las personas. Nuestras intenciones deben permanecer en la estructura de respuesta de una ética verdaderamente cristiana. Jamás nos comprometeremos en cosas, tareas o medios sin que a través de ese compromiso manifestemos nuestra respuesta espontánea y nuestro compromiso decidido en favor de la historia de la salvación.

6. *El principio conductor y los motivos particulares*

El valor ético de nuestras acciones jamás será determinado por la materialidad del acto externo. Dependerá estrictamente de su «corazón», de las disposiciones básicas y de las respuestas de valor que pueden ser la fuente del bien y del mal ético. En definitiva, se trata aquí de saber si perseguimos intereses ajenos a nuestro motivo conductor u objetivos inspirados y movidos por nuestras disposiciones básicas y por nuestras respuestas de valor.

La psicología de motivos no considera tanto los objetivos determinados por nuestra intención consciente cuanto las motivaciones y disposiciones ocultas e inconscientes. Incluso en personas maduras, los motivos plenamente conscientes son con frecuencia tan sólo la punta del iceberg. Sin embargo, lo que es parcialmente inconsciente puede ser una riqueza enorme de respuestas de valor. Puede ser la suma de todas las experiencias positivas y de las respuestas de valor adecuadas: una opción fundamental en cuanto está transformada completamente en aptitudes fundamentales.

Estos motivos, que sugieren nuestras mejores acciones del fondo del corazón, no tienen razón para esconderse en lo inconsciente. Sucede, más bien, que la persona que está verdaderamente orientada por los valores, responsable frente a la libertad, fidelidad y amor de Dios no necesita continuamente dirigir su atención explícitamente a esta motivación profunda. Son una fuente de espontaneidad y de creatividad. Sin embargo, de vez en cuando todos

debemos mirar y discernir con claridad qué es lo que motiva nuestros deseos, palabras, decisiones y acciones.

Los motivos opuestos a los que las personas responsables y creadoras deberían estar atentas son aquellos que tienen toda la razón para ocultarse: un egoísmo básico, un *super ego* poderoso cuyo talante está marcado principalmente por el deseo de ser socialmente reconocido y verse libre de penalizaciones. Estos motivos y fuerzas provocan ansiedad, complejo de inseguridad, destructividad y miseria interior como resultado de malas experiencias o de respuestas impropias a todo esto. Cuanto más lleno se encuentre el corazón de la resonancia de las respuestas de valor de fe, confianza, gozo, paz, gratitud, admiración, tanta menor consistencia tendrán estos motivos de distorsión. Mas esta vigilancia sobre nuestros motivos tiene razón de ser únicamente en el proceso de conversión. Puede ser efectiva tan sólo en un nuevo contexto de apertura a los valores personales, en un nuevo compromiso en favor de una fidelidad genuina.

A menos que establezcamos relaciones saludables con Dios, con nuestros semejantes, con nosotros mismos y con toda la creación en una postura creadora y en una disposición responsable, los muchos motivos que consciente o inconscientemente nos mueven no alcanzarán la unidad ni la purificación. Para ser creativos y responsables deberíamos escoger el mejor principio conductor posible que corresponda a nuestra opción y disposición fundamental. Debería ser lo suficientemente ancho y profundo para integrar todos los motivos particulares a la vez que eliminaría aquellos que no concuerden con el principio conductor y con la opción fundamental.

IX. Historicidad y responsabilidad creadora

1. *Aceptación de nuestra coyuntura histórica*

Una ética de la responsabilidad específicamente cristiana jamás debe olvidar que la historicidad es una dimensión esencial de la existencia humana. La persona tiene una historia; ella misma es una historia en la que dirige su destino y configura su historia y la de sus semejantes. La experiencia humana es siempre una intervención del pasado en el futuro. En el momento presente es verdaderamente nuestra presencia ante Dios y ante los demás

cuando marcamos una dirección creadora a lo que hemos recibido del pasado como herencia común. Si, teniendo todo esto en cuenta, aceptamos la realidad presente y la expectación del futuro actuamos responsablemente y somos creadores. Aferrarnos al *status quo* y a sus falsas seguridades es obstruir la historia de la salvación. No existe forma de comenzar nuestra existencia moral y religiosa fuera de nuestra historia común y de nuestra historia personal. No vivimos en la abstracción. Como seres morales hemos recibido la capacidad de enfrentarnos consciente, agradecida y críticamente a la historia [72]. Sólo si aceptamos agradecidos la historia y le respondemos creativamente podremos alcanzar la eternidad. Por la fe estamos insertos en la historia de liberación y de salvación, hecha posible por Jesucristo. En total apertura al presente, entramos en contacto creador con la eternidad que nos saca del pasado y conduce al futuro. Para alcanzar la eternidad existe sólo el camino de la mediación del destino y esta creatividad que es el don precioso del Señor de la historia [73].

2. *Memoria agradecida*

Los logros y fracasos del pasado llegan hasta nosotros a través de la cultura y de la configuración total de la memoria colectiva. Como personas y como comunidades obtenemos nuestra creatividad y libertad a través de nuestra memoria del pasado. De ella podemos obtener una panorámica de los condicionantes y obstáculos que se encuentran en el camino hacia la libertad y podemos heredar también los logros que la libertad creadora y la fidelidad han conseguido en el pasado.

La memoria y el discernimiento juntos son las fuerzas de «creatividad que luchan constantemente contra el fatal principio del tiempo» [74].

Cuando una memoria agradecida se asoma al pasado puede dar a muchos aspectos de nuestra vida una significación nueva, una dirección desconocida. Desde el momento en que vemos el aquí y ahora a la luz de lo que ha sido y expuestos a nuevos encuentros, descubrimos las dimensiones de nuestro propio yo.

Una memoria que escruta tradiciones más extensas jamás quedará prendida en la última tradición, a la que se absolutiza con frecuencia, ni aceptará interpretaciones estereotipadas del pasado,

nacidas de complejos de ansiedad y de inseguridad, característicos de una ética de defensa. Para vivir creativa y responsablemente a la altura de la memoria de la cena de nuestro Señor en sus perspectivas, necesitamos poseer acerca del pasado histórico un conocimiento crítico que nos libere. Entonces, al entrar en la historia que es la de Cristo, somos libres para comparar nuestras tradiciones con las de otros y cotejar las últimas tradiciones con las primitivas configuraciones de la historia [75].

3. *El futuro ha comenzado ya*

La memoria es una fuente de nuestra creatividad. Cuanto más receptiva sea al conjunto de la historia profética, tanto más encontrará su centro y cenit en Jesucristo. Jamás celebraremos fructíferamente la memoria del Señor si no nos abrimos a la visión profética que inspira una respuesta esperanzada y creadora. El espíritu profético de Cristo guía al pueblo para descifrar la significación de la historia y la incógnita del momento presente.

La memoria agradecida, que nos une a los eventos redentores del pasado y a las promesas dadas por Cristo, nos confiere la esperanza y la intrepidez para afrontar las incertidumbres del futuro. «La esperanza, en su yo creador, puede y debe ser una actitud cargada de energía, la vivencia gozosa presente de un evento futuro, de forma que, por anticipación, estamos más animados y somos más capaces de actuar en el presente» [76].

4. *El don del momento presente*

El pasado y el futuro son preciosos. Provocan la creatividad porque (y en la medida que) los contemplamos como una parte del presente. El pasado ilumina el presente y el futuro se convierte en un incentivo. Quien espera en el futuro usará las oportunidades presentes plenamente, sabiendo que el futuro depende y nace del presente [77]. La eternidad salta al momento presente como una cualidad de existencia a través de una memoria agradecida y de una responsabilidad intrépida en favor de nuestro propio futuro y del de nuestros semejantes.

Nicolai Berdyaev dice que el tiempo existencial —es decir, la

intensidad del momento presente— emerge del tiempo cósmico e histórico a través de la intensidad de la experiencia [78]. Está en la línea de Pablo cuando advierte a los cristianos superficiales: «Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y brillará para ti Cristo. Mirad, pues, con cuidado cómo andáis; que no sea como necios, sino como sabios, aprovechando bien el momento presente *(kairos)*» (Ef 5,14-16).

Si en la fe volvemos nuestros ojos y corazones hacia Jesucristo y experimentamos su amor, descubrimos la riqueza del momento presente. «El hombre de fe está libre para el amor que abre los ojos para ver lo que Dios exige de él ahora» [79]. Somos libres y creativos cuando, sumisos a la amorosa voluntad de Dios, aceptamos el don presente e intentamos sinceramente responder de la mejor forma a las oportunidades que se nos ofrecen, agradecidos siempre a lo que nos viene de Dios y abiertos a las necesidades de nuestros semejantes.

La obediencia al *kairos* atañe no sólo al individuo creyente y a la comunidad que cree, sino también, y particularmente, al moralista cristiano. Lo quiera o no, él es parte de la cultura actual.

La ética cristiana alcanzó momentos culminantes cuando existieron personas con visión profética, plenamente insertadas en su tiempo, e intentaron expresar el mensaje cristiano teniendo en cuenta a quienes debían vivirlo dentro de una cultura determinada y en una época concreta. Hoy somos vulnerables. El frío viento del espíritu de esta época sopla sobre nuestras espaldas si no le hacemos frente consciente y creativamente. Tan sólo si rescatamos lo mejor, entramos en diálogo y nos expresamos en un lenguaje moderno podremos evitar una inconsciente y falsa adaptación.

Deberíamos llevar a nuestra conciencia crítica el hecho de que nuestro juego mental simbólico y todas nuestras reflexiones filosóficas acerca de los problemas éticos no son únicamente creación de las tradiciones religiosas o de la pura fe. En una medida considerable —pero no tan amplia como supuso Carlos Marx— dependen de las condiciones materiales de vida y de la totalidad de expresiones culturales. Somos capaces de tomar posiciones críticas. Sin embargo, no podemos hacerlo como si no viviésemos en una cultura concreta y en una época determinada [80].

En el proceso de evangelización de grupos no cristianos y en el encuentro con generaciones nuevas será necesario emplear perspectivas no cristianas de pensamiento ético [81]. Dentro del tema

ético nadie es absolutamente incipiente. «Es preciso hacer alguna elección y será mejor hacernos conscientes de nuestras concepciones filosóficas que aceptar una cualquiera sin previo examen» [82].

A causa del inevitable riesgo implicado en ello, Karl Rahner llama atinadamente la atención a quienes rechazan esta postura. La acción histórica del cristiano en la sociedad, en el Estado y en la Iglesia incluye inevitablemente el carácter de riesgo, de incertidumbre, de caminar en la oscuridad ya que desconocemos lo que debemos preguntar; debemos implorar ser guiados desde arriba y más allá de lo que nosotros podemos calcular y prever. Si, a causa de este riesgo, se cree un cristiano dispensado de tomar decisiones individuales, peca contra la historicidad de su existencia y se convierte en culpable. Ya que él debe no sólo proclamar los principios siempre válidos sino también arriesgar el futuro concreto, confiando en Dios» [83].

X. Responsabilidad en el mundo y para el mundo

Liberado de la solidaridad con el pecado, del ansia de poder que existe en el mundo y en la religión alienada, el discípulo de Cristo puede enfrentarse al mundo con una palabra profética crítica. Jamás se permitirá a sí mismo una adaptación inconsciente o fácil. Más bien, a la luz de la fe, descubre la presencia de Cristo en el mundo y en la época en que él vive al igual que ha descubierto su presencia en lo más íntimo de su ser.

El cristiano alcanza la liberadora distancia del mundo que le rodea por medio de una profunda solidaridad con Cristo en comunión con el Espíritu Santo. Todo esto se convierte, a su vez, en una nueva experiencia de solidaridad con la humanidad entera. Al descubrir a Cristo en su propio interior, en el mundo y en cada persona, los discípulos de Cristo se hacen libres para expresarse a sí mismos de forma creativa en el mundo y para el mundo.

Uno de los peligros mayores es la separación radical entre el campo de lo sagrado y el de lo profano. Esto conduce a un extrañamiento profundo y a ideologías engañosas. Los que creen en el Dios viviente, el Señor de la historia, experimentan a Dios no sólo como la voz de arriba que les llama a salir del mundo y a ascender a un nivel superior, sino también como un misterio trascendente presente en el mundo y en la vida misma. Este género de expe-

riencia de Dios capacita a los discípulos de Cristo para asumir responsabilidades en favor de su mundo y para caminar hacia el futuro [84].

Toda la estructura mental y el talante de separación radical entre lo sagrado y lo profano imposibilitó que los manuales legalistas de la teología moral percibiesen con exactitud el papel del cristiano en el mundo. En el contexto de una actitud excesivamente defensiva de una Iglesia asediada, cuya imagen para el mundo estaba configurada en gran manera por la presencia de la Inquisición, el mundo en el que el cristiano vivía fue considerado principalmente como «ocasión próxima de pecado». Todo esto condujo a una moral unilateral de defensa. La renovación del concepto que la Iglesia tiene de sí misma, tal como emerge en el concilio Vaticano II, pide una moral de alianza en el mundo y para el mundo. La Iglesia se reconoce, efectivamente, a sí misma como servidora en el mundo.

«La teología de nuestros días entiende a la persona humana en términos de su capacidad, vocación y poder para realizar su propia vocación y para mejorar el mundo en que vive. El hombre no recibe la vida como algo completamente terminado, sino que tiene la tarea y vocación de hacerse más hombre y hacer más humano el mundo en el que vive» [85]. Si queremos ser leales a la Iglesia, que nos dio la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual,* no disponemos de otro camino para presentar la ética. El Decreto sobre la formación sacerdotal presenta idéntica misión y vocación.

En este Decreto habla el Concilio de la necesaria renovación de la teología moral: «Deberá mostrar la excelencia de la vocación de los fieles en Cristo y su obligación de producir frutos en la caridad para la vida del mundo» [86].

Capítulo cuarto

CREADOS Y RECREADOS EN LA LIBERTAD Y PARA LA LIBERTAD EN CRISTO

Para una ética cristiana entendida como ética de responsabilidad, la libertad debe ser un concepto clave ya que sabemos por la fe que Dios nos ha creado en libertad y para la libertad. Además, esta verdadera libertad, en la que nos crea a nosotros y todas las cosas, indica también el designio y norma de su creación. En Dios se da la libertad infinita de amor infinito y desea participantes de su propia libertad, amor y felicidad. Tan perfecto es su amor que, a causa de su propio nombre, quiere restaurar la verdadera libertad en aquellos que libremente se apartaron de él.

Ya que juntamente con el amor creador y con la fidelidad, la libertad creadora es un concepto clave y motivo director de la ética cristiana debemos, en primer lugar, explorar las dimensiones principales y los límites de esta libertad.

El punto de partida es la creación de Dios en su Palabra, que nos dio el poder liberador de la palabra y la respuesta a él (sección I).

El designio de Dios alcanza su cumplimiento en la encarnación de su Hijo, su palabra final dirigida a nosotros y la revelación de su ilimitada libertad. Conocemos la liberación y la libertad conociendo y amando a Jesús, que nos libera y da cuerpo a nuestra libertad (sección II).

Ser discípulos en la libertad creadora y para ella suscita la pregunta fundamental: «¿De qué nos liberó Cristo y para qué clase de libertad nos rescató?» (sección III).

La cristología nos conduce a la pneumatología. ¿Qué significa para la libertad cristiana la frase: «creemos en el Espíritu Santo»?

La libertad como don del Espíritu, derramado sobre nosotros por la Palabra hecha carne, hace imposible toda huida y vaguedad.

La libertad que viene del Espíritu es tarea y capacidad para realizarla en nuestra propia vida y en el mundo que nos rodea (sección V).

Todo esto apunta hacia la psicología y pedagogía moral. ¿Cómo nos educamos unos a otros para convertirnos en signos aún más visibles de la creación de Dios, llamados en el amor y en la libertad y redimidos para amar en libertad? (sección VI).

Esta importancia central de la libertad, para la que Cristo nos redimió, debería determinar también nuestra comprensión de la Iglesia como un gran sacramento de libertad evangélica y de su ministerio para promover por doquier la libertad creadora. ¿Hasta qué punto y en qué dimensiones vemos su presencia liberadora en el mundo? (sección VII).

I. La creación, evento de libertad y para la libertad

Para percibir la verdadera novedad del mensaje pascual de libertad trasmitido en la Biblia en lengua griega, deberíamos considerarlo más allá del concepto de libertad *(eleutheria)* que prevaleció dentro de la cultura griega. Allí, la libertad era principalmente una prerrogativa y un distintivo de los ciudadanos que eran minoría en las ciudades libres griegas. No se aplicó a las mujeres, griegas o no, ni a los esclavos, ni a los extranjeros *(barbaroi)*. Por consiguiente, la libertad era fundamentalmente asunto de exaltación de sí mismo y de exclusividad para un grupo reducido en una cultura ya exclusivista, aun cuando existían algunos signos esperanzadores de una interpretación más amplia en el tiempo de Jesús y de los apóstoles. Su objetivo moral era principalmente protección y realización de sí mismo [1].

El pensamiento griego estaba impregnado del concepto de causalidad; Dios era la causa primera. Por consiguiente, la libertad se enfrentaba a un problema casi insoluble: «¿Cómo puede un mundo hecho por la causalidad y para ella ofrecer espacio a la libertad personal, y sobre todo, libertad verdadera para una reducida clase privilegiada? Tampoco en el imperio romano se solucionó la paradoja. Se dividía al pueblo en dos clases radicalmente diferentes: ciudadanos romanos libres y pueblo colonizado.

El mensaje bíblico es del todo diferente: Dios creó al mundo en su Palabra, liberó las energías por obra de su Espíritu y creó

una familia, el género humano, unido en la misma dignidad y llamó a todos en libertad y para la libertad.

1. *Al principio existía la Palabra*

«Al principio ya existía la Palabra, y la Palabra estaba junto a Dios, y la Palabra era Dios. Ella estaba al principio junto a Dios» (Jn 1,1-2).

Todas las cosas surgieron de este evento eterno acaecido en el interior de Dios. Él comparte su auténtico yo en una palabra; y ella es la decisión solemne, gozosa y libre de Dios para compartir con las criaturas, en esta palabra y a través de ella, su propio amor y libertad.

Todas las cosas han sido hechas en la Palabra y, por consiguiente, son un mensaje, un don. Sin embargo, la participación de Dios en la palabra alcanza su cenit y objetivo cuando crea a la persona humana a su imagen y semejanza. «Dijo Dios: "Hagamos el hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza, y domine sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la tierra y sobre todo reptil que se arrastra sobre la tierra." Y creó Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; macho y hembra los creó» (Gén 1,26-28).

El hombre es una palabra y puede encontrar a la Palabra que le llama y así entenderse a sí mismo como una palabra corporeizada, pronunciada por Dios y como un llamamiento a responder en libertad y gratitud.

Cuando Juan habla de la Palabra que estaba al comienzo con Dios, no sigue especulaciones gnósticas. Su interés se centra en la Palabra que Dios habló desde el principio, antes de que el mundo existiese; la Palabra que comparte la divinidad con el Padre y que, en la plenitud de los tiempos, se hizo carne. Toda la creación lo espera y todo lo que fue hablado por esta Palabra, en la que el Padre comparte su libertad, amor y sabiduría, se encamina hacia la venida de Jesucristo. «Y la Palabra se hizo carne y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de Hijo único, que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14).

Él es la Palabra que existía en el comienzo y la Palabra a través de la cual Dios nos habló en medio del tiempo. «Porque

en él fueron creadas todas las cosas en los cielos y sobre la tierra, las visibles y las invisibles, ya tronos, ya dominaciones, ya principados, ya potestades: todas las cosas fueron creadas por medio y con miras a él; y él es ante todo y todas las cosas tienen en él su consistencia» (Col 1,16-17).

La creación, y particularmente la creación de la persona humana, no es algo que sucedió por casualidad; participa en la palabra y expresa de este modo la libertad infinita de amor que hay en Dios. La creación de Dios, dirigida hacia su imagen perfecta visible, la Palabra hecha carne, y en él y a través de él a toda persona, busca la comunión, la participación. La palabra «comunión», viene del latín: *cum y munus,* «con don». Es la libre comunicación a través de la cual Dios desea estar con nosotros, compartir con nosotros su propia libertad para amar, para entender y para responder. A causa de este acontecimiento fundamental puede la persona revelar su mismidad a los otros en una palabra en la que ellos comparten su amor, su respeto, su proximidad y reverencia.

La persona creada en la palabra está dotada por la palabra. Permanece en la Palabra que participa con el Padre y no puede existir un momento sin la palabra. En él y por él alcanza el hombre la personalidad y la conciencia de que también otros tienen una personalidad, poseen la misma dignidad y están llamados a participar de idéntica dignidad. Entonces es el hombre una imagen de Dios, *imago Dei*[2].

a) El don del lenguaje en la creación

«Entonces Yahveh Dios formó del suelo todos los animales del campo y todas las aves de los cielos, y los condujo al hombre para ver qué nombre les daba, y todo ser viviente llevará el nombre que le impusiera el hombre» (Gén 2,19).

El don de la palabra, del lenguaje, hace a la persona libre en comparación con los animales. Es capaz de descubrir significación, un mensaje en todas las realidades creadas y, especialmente, en los animales. Para la persona humana ellos son algo más que números. Cada especie tiene un mensaje y significado especial. A través del lenguaje, el hombre comunica y la comunicación da a todo el género humano mayor libertad.

El hombre necesita la palabra para realizar su vocación como

imago Dei en el mundo creado, como administrador de todas las cosas creadas, las plantas y los animales. Crece en libertad compartiendo sus puntos de vista, descubriendo significaciones, y es verdaderamente copartícipe de la libertad de Dios, imagen y semejanza de su sí creador, en medio de todas las palabras creadas; jamás olvida a aquel que llama todas estas cosas a la existencia por su Palabra y habla, de esta manera, al hombre de su bondad y sabiduría. El hombre tiene la libertad de imprimir sus propias concepciones, su sabiduría en sus obras, en su arte y en la ordenación de su medio ambiente. Pero se convierte aún más en imagen y semejanza de su creador si emplea el lenguaje no sólo para ordenar cosas y compartir esta tarea con otros, sino, especialmente, si él mismo es una palabra responsable ante Dios.

b) La Palabra liberadora ante Dios

Dado que todas las cosas han sido creadas en la Palabra y son palabras y revelación, mensaje y don para el hombre, la naturaleza correcta del hombre consistirá en entenderse a sí mismo como alguien que es llamado y encuentra su verdad y significación respondiendo a la divina Palabra con palabras y obras que puede compartir con otros. Todo lo que él realiza en el mundo es fiel y creador en la medida en la que él puede ofrecerlo a Dios como respuesta agradecida. Según las Escrituras, lo distintivo de la naturaleza del hombre radica en que él, y sólo él, está libremente ante Dios como un compañero, como una criatura que puede decidir qué tipo de palabra y acción ofrece a Dios como respuesta [3].

El misterio de la libertad de Dios consiste en que él invita al hombre a estar ante él, el Creador, a descansar *(shabbat)*, a alegrarse y a alabar por todas las cosas creadas a aquel que llamó cada cosa a la existencia y la convirtió en mensaje y don para él. En consecuencia, lo más esencial para la dignidad y libertad humanas será celebrar y alegrarse ante Dios sabiendo que éste le escucha y responde a su palabra de adoración. Más adelante exploraremos con mayor profundidad en qué medida es la adoración parte y condición de la verdadera libertad del hombre ante Dios [4].

Todas estas palabras del hombre y los nombres que atribuye palidecen si rehúsa emplear adecuadamente el don de la palabra y convertir toda su acción en respuesta ante Dios. «...lo que pue-

de conocerse de Dios, está manifiesto entre ellos, y que Dios se lo manifestó. En efecto, desde la creación del mundo, las perfecciones invisibles de Dios, tanto su eterno poder como su deidad, se hacen claramente visibles, entendidas a través de sus obras; de suerte que ellos no tienen excusa. Pues habiendo conocido a Dios, no le dieron gloria como a tal Dios ni le mostraron gratitud, antes se extraviaron en vanos razonamientos y su insensato corazón quedó en tinieblas» (Rom 1,19-21).

El hombre se encuentra realmente en su casa en la creación de Dios y encuentra allí el verdadero conocimiento de sí mismo; es decir: es verdaderamente libre en la medida en que es responsable ante Dios. La Biblia ve la decisión fundamental del hombre en su prontitud para responder a Dios, para reconocer que es llamado por él en todo su ser. Emerge de la naturaleza a la personalidad en el sentido más pleno cuando decide libremente entenderse a sí mismo como alguien que es llamado en libertad y responde libremente.

c) Intrasubjetividad

El hombre no es capaz de expresarse a sí mismo libremente ante Dios o de emerger en su conciencia sin prestar atención a la palabra que existe en el mundo. Para nosotros la palabra de Dios más útil es nuestro semejante con el que compartimos la misma dignidad e idéntica libertad para expresarnos. Nuestra subjetividad, la aparición de nuestra personalidad, depende de la palabra que otros nos dan de una forma que revela también su libertad para amar. Entonces reconocemos nuestra verdadera personalidad, dignidad y libertad como igualmente reflejadas en nosotros y en los otros. La libertad creada está condicionada por el nivel del diálogo. Nace la libertad en la medida en la que una persona expresa a los demás su palabra más profunda que es don libre de sí misma, revelando su ser para los demás. Crece al encontrarse con la libertad de los otros [5]. Una persona individual emerge a la libertad, en reflexión y comunicación, tan sólo cuando se encuentra en una comunidad de personas. Para él, esta donación es involuntaria hasta que decide la comunión voluntaria, la libre participación en la palabra y en el amor.

Encuentra su palabra interior en un ámbito objetivo de li-

bertades que comprende, sobre todo lenguaje, las diversas estructuras culturales y políticas y todas las respuestas liberadoras que manifiestan respeto mutuo y corresponsabilidad [6]. La libertad se actualiza objetivamente en la familia, en la sociedad y en el estado en la medida en que todo esto participa de la sabiduría pasada y presente y de la libertad. El mundo social no crea la relación interpersonal pero influye en ella ya que le ofrece el contexto que permite o limita la profundidad y amplitud del diálogo liberador. Cada palabra de comunicación y cada acción configuran y remodelan este ámbito de libertad.

Hegel define la capacidad para ser libre como la aptitud para estar con uno mismo; pero ser y convertirse en uno mismo está relacionado con la libertad de los otros. «Cada uno tiene universalidad real en la configuración de reciprocidad en la medida en que cada uno se sabe reconocido en el otro hombre libre y es consciente de esto en cuanto que él reconoce al otro y lo sabe libre» [7]. La libertad tiene la siguiente ley interna: no puede descubrirse a sí misma sin reciprocidad, sin aquella palabra total en la que una persona reconoce y afirma idéntica dignidad en los demás. Ésta es la significación profunda del imperativo categórico de Kant. «Actúa únicamente bajo la máxima que te capacitará al mismo tiempo para querer que sea una ley universal.» Ésta es la comunión que es participación libre y reconocimiento pleno de la palabra del otro.

El poder liberador de la palabra es mucho mayor en la relación nosotros que en la relación ellos. La palabra que revela la calidad de la relación «nosotros tú yo» puede convertirse en una revelación de sí mismo verdaderamente libre en reciprocidad. Pero la palabra es diferente cuando el otro es reconocido sólo en una determinada función o servicio, como, por ejemplo, empleado de banca, cartero, dependiente. Aun cuando no podemos sintonizar con ellos en la misma longitud de onda en que nos encontramos con nuestros amigos y familiares, podemos respetarlos, apreciar la calidad de su servicio y tratarles de manera que ellos se sientan reconocidos como personas. Entonces el mundo que nos rodea se humaniza y transfigura por la profunda significación del don libre de la palabra [8].

d) Conocer el bien y ser libre

La dimensión y fuerza de la libertad depende de la cualidad de la palabra expresada en las relaciones «nosotros ellos», en las costumbres sociales, en las tradiciones, en las leyes, etc.... Es siempre el interrogante más significativo si la persona recibe el mensaje por el que otros se revelan y avienen a compartir, cómo lo recibe y cómo responde y comparte, a semejanza del modo como recibe la palabra en que Dios se revela y entrega.

El niño posee un conocimiento básico del bien. Lo conoce no sólo a través de los preceptos y de las prohibiciones, sino también por medio de la fe en la bondad de los padres, tal como él la ha experimentado. Si se disminuye o socava esta confianza, el conocimiento moral del niño disminuirá también. Dado que la persona que crece deberá vivir en un mundo que es al mismo tiempo bueno y malo, deberán los padres ayudar al niño para discernir lo que puede aprobar y aceptar como válido en ellos mismos, en la palabra y acción del niño y de otras personas. Peligrará altamente su crecimiento en libertad si se les impone una enorme carga de conocimiento de cosas, de conceptos, de leyes y de prohibiciones antes de que haya experimentado suficientemente la palabra viva en la que las personas revelan y comparten sus propios valores morales interiores.

El conocimiento moral estará expuesto a serias averías si es mera comunicación de conceptos, leyes y preceptos formulados por voluntad ajena sin compartir la palabra donadora de sabiduría y amor que permite a la persona interiorizar el mandamiento y el valor inherente a él. Fomentan la libertad aquellos valores corporeizados en las personas o entendidos como relevantes para el crecimiento de las personas en su propia identidad y en relaciones sanas con Dios, con sus semejantes y con el universo creado. Son valores importantes para un ser con y ser para los demás plenamente personalizado; son expresión de libertad creadora, de fidelidad y de veracidad. Son siempre valores «nosotros», manifestaciones de solidaridad en la libertad y en la palabra. Abraham Maslow los llama valores B: los valores que surgen como necesidades internas de las personas en su creciente experiencia de «ser con», de ser un yo realizado en comunión con los otros.

Para entender la libertad, es importante que distingamos entre conocimientos meramente conceptuales de las normas éticas, leyes

y valores, por una parte, y la experiencia de los valores por otra. La experiencia de los valores surge de aquella reciprocidad en que nos capacitamos cada vez más para hablar una palabra viva que es autorrevelación genuina, compartir, recibir y dar en el plano de los valores «nosotros». La libertad crece en el diálogo nosotros, en la experiencia de la participación, en la aceptación agradecida de la palabra y del amor que vienen de otros y en la prontitud para responder creativa y generosamente. Entonces nace el conocimiento auténticamente moral, encierra libertad e invita a mayor libertad.

No pensemos que el conocimiento conceptual carezca de importancia, pero debemos considerarlo como un mensajero de energía liberadora cuando se apoya o conduce a la experiencia personal. Max Scheller dice atinadamente: «Son más las personas que captan a Dios existencialmente a través del amor que las capaces de conceptualizar su conocimiento de Dios» [9].

El conocimiento del bien, liberador y dador de vida, radica en conocer el valor «personas» y puede ir acompañado por una conceptualización genuina. Esto capacita a una persona para promover la causa de la libertad humana relacionando todos estos valores no con el firmamento azul de valores abstractos, sino con el valor «personas» en sus relaciones genuinas que manifiesta la palabra de amor que habla al corazón. Toda elaboración de normas morales deberá partir de esta experiencia básica. Y cuando se trata de la ética cristiana, deberá partirse del gran acontecimiento de libertad en el que Dios habla su Palabra creadora, la Palabra hecha carne, como participación de su sabiduría y amor. Esto, a su vez, está relacionado con la participación interior en el Padre con su Palabra y por su Palabra y en el Espíritu Santo. El conocimiento ético liberador contiene intuición moral en el mismo sentido en el que la Sagrada Escritura habla de «conocer». Surge de la palabra en la que una persona se revela y participa. «El que no ama es que no ha conocido a Dios» (1Jn 4,8). De manera semejante, podemos decir que quien no ama lo desconoce todo acerca del bien. Si una persona sufre por el aislamiento o a causa de las muchas palabras que no revelan el amor del otro, su crecimiento en libertad habrá sido gravemente dañado. Es necesaria la reciprocidad de la palabra de amor, recibirla y devolverla. Será siempre necesario el amor vivo que procede de la libertad interior, la libertad para amar y para compartir.

«Si alguno dice: yo amo a Dios, y odia a su hermano, es mentiroso; pues quien no ama a su hermano, a quien ve, no puede amar a Dios, a quien no ve» (1Jn 4,20). En la Biblia, especialmente en los escritos de Juan, la palabra «ver» tiene la misma significación profunda de la palabra «conocer». La introducción a la primera carta de Juan habla de esta experiencia de ver y conocer la Palabra de Dios, la personificación del amor libre del Padre.

El conocimiento de valores morales más altos, enriquecedores y más exigentes, depende esencialmente de la creciente connaturalidad con el bien. Las personas que viven a imagen y semejanza de Dios deberán crear y recrear continuamente esta connaturalidad en las relaciones personales. «Condición imprescindible para una experiencia profunda del valor será tener una intuición clara, pero esto no es garantía suficiente para preservarla. El individuo deberá exercitar su capacidad interior a fin de hacer posible la interiorización del valor» [10].

La capacidad interior propia surge de la reciprocidad de aquella palabra que es manifestación libre de amor y entrega de sí mismo. Se enriquece por medio de un orden sano en el ámbito de las relaciones «ellos», costumbres, tradiciones, leyes y estructuras sociales, económicas y políticas. Mas para conseguir la libertad, para que una persona se convierta cada vez más en imagen y semejanza de la palabra libre de Dios, es importante comprobar si todas las relaciones «ellos» y todas las estructuras de vida sirven auténticamente a la palabra esencial que es participar del amor, de la justicia y de la bondad. Por consiguiente, cuando hablamos de la ley natural como ley escrita en los corazones de las personas y en las comunidades de personas, jamás subrayaremos lo bastante la importancia de la experiencia compartida y de la reflexión.

La experiencia completa de participación, que conduce al conocimiento moral ideal y a la libertad, se alcanza mediante el desarrollo. La ceguera parcial y la limitación surgen de la imperfección de las personas con las que vivimos y de la corporeización de valores ceguera ideológicos, tabúes, en todo nuestro medio ambiente, en la cultura y, finalmente, en el lenguaje. Jamás podemos determinar con exactitud la parte de culpa personal. Sin embargo, si insistimos acerca del alto grado en que nuestro nivel de libertad se relaciona con el de los otros y con la cultura no es para excusarnos. Es necesario este conocimiento para prevenir una excesiva

escrupulosidad y complejo de culpa, pero no nos llama a la cohumanidad ni a la corresponsabilidad.

2. *El don original y la carga de la libertad*

La voluntad libre es, desde su inicio, un don nacido de la libre manifestación y participación del propio Dios. Desde el comienzo es un don en la Palabra y con vistas a la Palabra que asume la carne de nuestra humanidad. Por consiguiente, es libertad para darse uno mismo como respuesta y, como resultado, para ser una imagen y semejanza de Dios en el ámbito de la actividad creadora, de la comunión personal en el mundo y en el espacio de la celebración y de la adoración.

Esta voluntad libre, entendida como don de la Palabra, no es indiferente, ni sintoniza en igual grado con el bien que con el mal. Por su misma esencia es un don para el bien, para la capacidad de manifestarse uno mismo con claridad a los demás, para participar y recibir la palabra genuina de amor y de bondad. Es, sin embargo, una libertad creada, limitada, que encierra la posibilidad de rehusar el bien y de hacerlo imposible mediante un no: un no por el que rechazamos a Dios y rehusamos descubrir la Palabra que nos ha llamado.

La grandeza del hombre como imagen y semejanza de Dios se descubre en esta libertad que le permite ser cocreador, hacerse capaz de aquella personalidad que se derrama en participación genuina y en revelación de sí misma. Cada expresión auténtica de libertad «agranda la circunferencia del círculo del yo propio» [11]. Sin embargo, esto no permite, sino que coarta, una visión egoísta. Nuestra libertad depende de la participación de la palabra amorosa que da idea de la libre palabra de Dios de creación en el amor.

Es un misterio profundo que una criatura, que lo ha recibido todo de Dios y no puede subsistir un momento sin su palabra dadora de vida, pueda ir en contra de la auténtica significación de su vida. «Este acto de libertad que niega a Dios es la contradicción absoluta en la que Dios es afirmado y negado a la vez» [12].

La persona que en su opción básica rehúsa a Dios, rechaza el bien para el que ha sido creada, pero no pierde la energía de su voluntad libre. Sin embargo, destruye gradualmente su capacidad para amar y para obrar el bien. De hecho, será absolutamente necesario un nuevo don gratuito de Dios para que el pecador **pueda** recobrar su libertad para el bien y su libertad para Dios.

II. Cristo, don libre del Padre

Antes de preguntarnos de qué y para qué nos ha liberado Cristo deberíamos subrayar que Cristo mismo es el gran acontecimiento de libertad. En la medida en que le conozcamos como don libre del Padre a la humanidad, ungido por el Espíritu para un amor de entrega hasta la cruz, podremos apreciar la libertad que nos ofrece.

1. *La dimensión trinitaria de la libertad en Cristo*

En los sinópticos, e incluso en los Hechos de los apóstoles, encontramos poco conceptualizadas la libertad y la liberación. Sin embargo, todo el Nuevo Testamento nos presenta a Cristo como el gran don de libertad, la corporeización y personificación de la libertad para el amor. Él es el don de la infinita libertad y amor del Padre.

Aparecen con claridad estas ideas en la teología paulina sobre la justificación por la gracia. La humanidad, atada al pecado, carece de derecho alguno ante Dios. Llevado únicamente por su amor de Padre, decide Dios libremente no abandonar a sus criaturas que han adulterado el don de la libertad trocándolo en rebelión y en otras formas de servidumbre. Su nombre de Padre y su amor abundante hacen que no nos abandone. La encarnación nos revela, en la medida en la que podemos captarlo, lo que es realmente Dios. Dice atinadamente Berdyaev que la libertad es un evento trinitario. «El reino del amor en libertad es el reino de la Trinidad» [13]. En la misma libertad por la que el Padre se entrega a su Palabra, con toda su sabiduría, amor y poder, y en la misma libertad por la que la palabra participa con el Padre, viene a nosotros el Redentor. En la encarnación y en todo lo que Cristo es, hace y dice para nosotros se manifiesta la absoluta gratuidad, el esplendor, la gloria de Dios. Así como el Padre lo ha dado todo a su Palabra, así, en su libertad infinita, nos lo entrega todo a nosotros enviándonos su Hijo unigénito para que sea nuestro Salvador y nuestro hermano.

La gloria incomparable que resplandece en Jesucristo es la libertad del Hijo. «Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de Hijo único, que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). Sugieren algunos lingüistas que podríamos traducir, sin ir en contra del significado: «... y nosotros vimos su libertad, la libertad que cuadra perfectamente al Hijo único del Padre». Tan sólo en Jesús se ha puesto de manifiesto la total gratuidad y verdad de la libertad [14]. Aunque jamás hubiese Jesús empleado la palabra libertad, todo lo que él es, dice y hace, manifiesta la verdad y plenitud de la libertad y descubre un evento de libertad.

Como don de la libertad del Padre el Hijo es radicalmente libre para entregarse a nosotros [15]. Él está lleno del Espíritu Santo que le ungió para que nos transmitiera un mensaje que es Espíritu y verdad, una palabra liberadora. Más aún: fue ungido por el Espíritu para ser el siervo de toda la humanidad en libertad absoluta y para entregarse por la salvación de todos nosotros.

En el acontecimiento de libertad de la encarnación, vida, muerte y resurrección de Jesucristo se hace presente en la tierra la santísima Trinidad; y este acontecimiento nos revela que Dios es amor. La libertad es una dimensión esencial del amor. La cohumanidad de Cristo, el Emmanuel, su total estar con nosotros y ser para nosotros, es la gloria de la libertad infinita de Dios para amar. Es, por tanto, natural que Jesús, en su libertad, remueve los obstáculos que atenazan la libertad y el amor humanos. Él es el conflicto salvador contra todo lo que contradice esta libertad y este amor, ya que siempre «la piedad que marcha por el camino del amor, se halla en el camino de Dios mismo» [16].

Como Hijo del Padre eterno y portador del Espíritu, no necesita Jesús buscar su propia gloria ni hacer su propia voluntad. Poseído por el Espíritu se entrega libremente a la gloria del Padre en manifestación plena del amor de entrega de sí mismo al Padre. Y el Padre le glorifica haciendo visible su libertad liberadora.

El poder del Espíritu Santo en Cristo se manifiesta plenamente en la resurrección. «Donde está el Espíritu del Señor hay libertad» (2Cor 3,17). Pero incluso antes de la resurrección, la gloria del Padre y el poder del Espíritu brillaron en la vida de Cristo, en su libertad personal radical y en su apertura total al Padre en una cohumanidad nueva.

En este sentido, anuncia y proclama el evangelio de la liberación de una religiosidad esclavizada por las leyes. Fue ejecutado porque le consideraron blasfemo ante la ley, ante la tradición y ante la autoridad sacerdotal. Fue denunciado también como un agitador en contra de la *Pax Romana* [17].

2. *Jesús, el profeta*

La historia de los profetas del Antiguo Testamento y de los grandes santos proféticos de la Iglesia es una historia de la libertad, que ha sido dada por el Espíritu Santo. Cristo es *el profeta.* No pertenece a la clase o tribu sacerdotal pero recibe su misión y autoridad directamente del Padre. Su *parresia* viene de la confianza en el Padre y del Espíritu por quien fue ungido.

Jesús manifiesta su libertad profética, sobre todo, en su total disponibilidad para los pecadores, los enfermos, los pobres, los oprimidos y los marginados. Particularmente se manifiesta en ello el carácter gratuito de su amor y se hace visible el amor infinito y la libertad de Dios [18].

Jesús no sigue las normas de la tradición sacerdotal en su interpretación de la Biblia. Emplea el Antiguo Testamento con talante creador [19]. Su enseñanza acerca del sábado de la ley, su oposición a las tradiciones insignificantes que impiden la libertad para Dios y, especialmente, su protesta contra una religión que atribuiría tal mezquindad a Dios, es en sí misma manifestación de la libertad gratuita de Dios, entrega libérrima de sí mismo.

3. *Jesús es la nueva alianza*

La alianza que Dios hizo con Israel intentaba convertir a su pueblo en siervo entre las naciones y, de esta forma, en testigo de la paternidad del Dios único. Israel, sin embargo, se hizo arrogante y, en su orgullo, encubrió su testimonio. Jesús es la nueva alianza, el siervo, el hombre para todas las naciones. En su solidaridad salvadora y como el profeta y la alianza, desmonta todas las barreras existentes entre judíos y gentiles, entre judíos y samaritanos, entre las diversas clases sacerdotales y el pueblo de Dios. En su libertad, manifestación del poder del Espíritu Santo, Cristo realiza en plenitud la antigua alianza; pero la abroga también cuando ésta falla

a causa del pecado de los hombres. «Hasta el día de hoy, en la lectura del Antiguo Testamento, sigue sin descorrerse el mismo velo, porque éste sólo en Cristo queda destruido» (2Cor 3,14).

La idea de la alianza está enraizada en la libertad trinitaria. Una y otra vez dice Jesús que es uno con el Padre y, por tanto, uno con sus discípulos. Su oración de que todos sean uno, como él es uno con el Padre, manifiesta la vida divina. En el evangelio de san Juan, vida es un concepto clave. Jesús, como pan de vida, da vida a todo, y quienes tienen vida en él, superan las divisiones y son libres para los demás, para la gloria del Padre de todos.

4. *La personificación del Reino de Dios*

Los sinópticos presentan la irrupción de la libertad, sobre todo, bajo el paradigma del reino de Dios. Es ésta la nueva libertad bajo el gobierno justo de Dios. Un gobierno para salvar al oprimido, para sanar a los pecadores; reino de bondad que puede ser aceptado y realizado únicamente en aquella libertad que responde a los dones libérrimos de Dios.

Cristo personifica este reino, ya que no vino a buscar su propia gloria o poder, sino que actuó, guiado por el Espíritu Santo, para gloria del Padre. Quienes pertenecen al reino de Dios son guiados por los dones de Dios percibidos en su gratuidad absoluta y correspondidos con gratitud y generosidad [20]. Jesús confronta todos los poderes establecidos con la libertad radical del reino de Dios del que su propia libertad es para siempre anticipo y cumplimiento. Él es guiado totalmente por el Espíritu y su vida está incondicionalmente abierta al Padre. Todo el que se acerca a él es conducido al Padre. «El que cree en mí, no cree en mí, sino en aquel que me envió, y el que me ve a mí, está viendo a aquel que me envió» (Jn 12,44-45).

Esta idea expresada en los sinópticos alcanza su formulación final y más poderosa en Pablo: el final llegará cuando Jesús entregue el reino de Dios al Padre después de abolir todo género de dominio, de autoridad y de poder [21]. «Cuando se le hayan sometido todas las cosas, entonces también se someterá el mismo Hijo al que se lo sometió todo, para que Dios sea todo en todos» (1Cor 15,24-28).

La total libertad de Jesús para el Padre, como el símbolo real

del reino de Dios, aparece en los sinópticos con toda claridad: Jesús consideró el concepto político de mesianidad como la tentación más terrible. Es la tentación de los tiempos viejos de aquellos revolucionarios que quieren imponer su voluntad sobre otros por la violencia y la manipulación y que, por consiguiente, jamás pueden liberarse a sí mismos ni a sus semejantes. Cristo proclama el reino de Dios por el poder del Espíritu y el poder de su palabra y, finalmente, a través de la pobreza de la cruz [22].

5. *La libertad de Jesús en la cruz*

El *carmen Christi* (Flp 2,6-11), que alaba la libertad y poder del amor de Dios revelado en Jesucristo, pone el acento en la *kenosis:* «El cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó de sí mismo, tomando condición de esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose en el porte exterior como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz.» La obediencia de Cristo es el evento de nuestra liberación pero es también manifestación de la libertad de Dios más allá de todo concepto humano [23].

Se da a veces la tentación de explicar la obediencia de Jesús en forma filosófica en lugar de entenderla dentro de un contexto bíblico. La filosofía inventó un decreto divino que determinaba que los judíos matasen a Jesús e imponía a Jesús la aceptación de la consecuencia de este decreto. Pero en la Biblia, Dios, en su libertad y amor, entra en la historia humana por medio de Jesucristo, el liberador y portador de nuestra carga humana. Jesús, guiado por el Espíritu, deseaba convertir Israel a los planes de Dios. Los judíos decidieron crucificar a Jesús como consecuencia de su espíritu rebelde y no en virtud de un decreto divino. El Padre confió a Jesús la misión de manifestar en toda su plenitud su amor y el amor del Padre. Jesús realizó esta tarea en circunstancias que no habían sido decretadas por Dios sino que eran la culminación de la rebelión del hombre. Jesús transformó todo esto en la revelación más dramática de amor, en la entrega de sí mismo. Incluso su oración por aquellos que lo crucificaban y por todos los que están crucificados por el ansia de poder de la humanidad pecadora manifestaba, en aquel momento, la libertad creadora y fiel de Jesús.

Dice Moltmann atinadamente que la cruz de Cristo nos obliga a revisar nuestro concepto de Dios a la vista de este acontecimiento incomparable de que «Dios crucificado» destruye el poder de la muerte [24]. Porque Dios es omnipotencia y libertad absoluta puede, en la encarnación, entrar en la historia humana de libertad y ataduras, y transforma en revelación de la libertad infinita de amor el evento más horripilante de abuso de libertad.

Frente a una teología unilateral de glorificación, insiste Ernst Käsemann en el acontecimiento central de la cruz, sin el cual no podemos celebrar la resurrección ni la libertad. «Sólo desde la cruz de Jesús podemos recobrar la necesaria libertad de movimiento en la vida y en el pensamiento» [25].

La cruz revela también a Cristo como personalización de la libertad. Él no arroja su cuerpo como algo inútil, como los gnósticos habrían hecho. Ofrece su cuerpo como signo supremo de libertad. «"Destruid este templo, y en tres días lo levantaré..." Pero él hablaba del templo de su cuerpo» (Jn 2,19-21). De esta forma, en la muerte de Cristo, el cuerpo humano se convierte en el templo real en el que la persona debe dar culto.

«La Palabra encarnada a todos ha hecho templos de religión, al menos de forma preparatoria. El cuerpo de Jesús como templo indica que los templos tienen importancia sólo en relación con el cuerpo humano. Lo importante es actuar en el cuerpo, en la totalidad de nuestro ser en respuesta a la manifestación total de Dios» [26]. Cristo es libre en su cuerpo, como en todo su ser, ya que recibe todo como don libre del Padre dado para todos. «Sacrificio y ofrenda no quisiste, pero me preparaste un cuerpo... Entonces dije: "Aquí estoy... para cumplir, oh Dios, tu voluntad!"» (Heb 10,5-7).

Sin embargo, Jesús sólo en la resurrección se hace totalmente visible como don libre del Padre a la humanidad para la liberación de todos. En este momento deja de ser el don del Padre y se convierte en respuesta plenamente aceptada en un amor de entrega de sí mismo totalmente libre. Es significativo que Jesús no se refiera a la resurrección únicamente como un suceso futuro. Él dice: «Yo soy la resurrección y la vida» (Jn 11,25). La realidad que se manifiesta en su resurrección y que al fin se hará patente en nuestra propia resurrección se ha dado en Jesucristo. Él tiene la plenitud de vida; él es la vida y puede por consiguiente entregarse tan libremente en la cruz.

6. *Fe como aceptación gratuita del libre don del Padre*

La teología moral jamás puede comenzar con un código ni siquiera con los detalles de lo que Cristo quiere que nosotros hagamos. Las raíces y fundamento de la salvación y de la verdadera libertad cristiana son la fe.

Entendemos aquí la fe como aceptación gozosa y agradecida de él, que es la verdad, el camino y la vida: aceptación agradecida del don libre que nuestro Padre nos ofrece. Por consiguiente, antes de reemprender cualquier reflexión acerca de las razones y objetivos para los que Cristo nos ha liberado, nos volvemos hacia él para conocerle como don del amor del Padre y, de esta forma, conocer al Padre mismo.

La cristología es la base de una antropología específicamente cristiana. En la cristología, no podemos separar lo que Cristo es de lo que él hace; pero lo más importante es siempre *quién* es él: que él es el hombre para los otros [27]. Como libre don del Padre, su propia libertad está siempre dirigida hacia nuestra libertad. De ahí que, a partir de la libertad personal de Jesús intentemos construir una descripción de la libertad humana tal como la diseñan los símbolos de la fe cristiana [28].

III. De la esclavitud a la libertad en Cristo

Nos planteamos ahora la pregunta: ¿Para qué género de libertad nos ha liberado Cristo? Para entender completamente el contenido positivo y la dirección de la libertad en Cristo debemos hacer frente también a otro interrogante: ¿De qué tipo de esclavitud o ataduras hemos sido liberados?

Hablamos de atadura de pecado en sus diversas especies y aspectos únicamente en el contexto de la liberación. En cualquier otro contexto, no tiene sentido hablar del pecado ya que no reconoce la bondad de Dios ni le da gracias y, por consiguiente, conduce a la desesperación.

Cristo nos ha liberado *de* una libertad robada —libertad como hurto— y *para* una libertad recibida con agradecimiento como don (1). Nos ha liberado de la falsedad, del desengaño y de la desilusión para la verdad de vida en él (2). Hemos sido liberados

de la esclavitud de la ley y de las injusticias que surgen de ella y liberados para la ley de Cristo, la ley del Espíritu, la única que puede liberar de la persona y de la ley (3). Cristo nos ha redimido de la solidaridad con el pecado y nos ha dado la libertad de la alianza (4). Nos ha liberado de la enemistad y regalado el reino del amor (5). Nos ha liberado de la angustia, de los excesivos escrúpulos y del complejo de culpabilidad, y nos ha regalado confianza y esperanza (6). Cristo nos libera de la pereza, de la evasión, de la alienación y nos conduce a la creatividad, a la libertad interior y a la paz (7). En Cristo está la libertad frente a los poderes de la opresión, de la avaricia, del racismo, del sexo, del culto a la violencia y la liberación para la autoridad que es servicio (8). Finalmente, Cristo nos ha liberado del miedo a la muerte y regalado el gozo de la vida (9).

Debemos plantearnos no sólo la finitud que limita nuestra libertad humana; debemos concentrarnos también en la esclavitud que surge del pecado y conduce al pecado, desaconsejando cualquier tipo de explicación metafísica acerca del pecado, que pudiera servirnos de excusa. Podemos hablar atinadamente del pecado —del pecado personal y del pecado del mundo y en el mundo (pecado original)— sólo en la medida en que una persona o el género humano rehúsan, en libertad, ser libres para Dios, para el amor verdadero y para la plenitud de verdad.

En la teología de Pablo y de Juan esta liberación en Cristo constituye el tema de profunda reflexión. Para ambos, la salvación entendida como una liberación es un concepto central. Sin embargo, su énfasis y conceptualización son bastante diferentes. Mientras Pablo pone el acento en la redención de la esclavitud de la carne para un amor de entrega de sí mismo, Juan subraya más la esclavitud de la falsedad y la liberación en la verdad y para ella. Para Pablo la libertad es algo profundamente personal. Él experimentó en su persona el poder liberador del Señor resucitado y recibió una visión profética especial para liberar a la cristiandad primitiva de todas aquellas interpretaciones equivocadas de la ley que habrían esclavizado el evangelio [29].

1. *De la libertad robada a la libertad recibida*

Incluso allí donde el Nuevo Testamento presenta una pintura chocante de la esclavización del hombre bajo el pecado se presupone

siempre la libertad formal de la voluntad. Sin embargo, en el pecador está ausente la única libertad que merece realmente este nombre: la libertad que viene de Dios y retorna a Dios [30]. El pecador no puede excusarse simplemente diciendo que no es libre para obrar el bien y para evitar el mal, ya que nunca falta el don gratuito de Dios para la conversión.

El pecador se halla bajo la esclavitud. Es consciente de que carece de la libertad verdadera pero continúa pecando. Se halla como dividido en dos. Está contra sí mismo, cierra su propio camino; con todo es él, y no otro quien peca. Ésta es su auténtica miseria: que el pecado no es algo que esté fuera de él; está *en* él, habita en él (Rom 7,17).

Quien peca conserva aún alguna libertad para ver el bien y para conocer, de alguna forma, que existe una ley que es justa y santa; pero él es extraño a sí mismo. Sea cual fuere el poder del pecado, ella está en el pecador y éste debe de tenerla en cuenta (cf. Rom 7,7-25) [31]. Mientras él peca, su libertad se afirma egoísticamente ya que rehúsa el agradecimiento a Dios. No quiere aceptar su libertad como un don de Dios que debe ser empleado para responder a Dios. De esta forma, el verdadero don de Dios de la auténtica libertad es empleado equivocadamente como hurto radical [32].

Gracias a la muerte de Cristo es posible la liberación de esta esclavitud de latrocinio que introduce en lo más interior del ser humano tal contradicción. Mientras Adan pretendía usar su libertad para su propia exaltación (deseaba ser semejante a Dios), Jesucristo honra su libertad como un don y se somete totalmente al Padre (cf. Gén 3,5; Flp 2,5-11). Entregándose libremente a sí mismo, manifiesta Cristo la plenitud y verdad de la libertad. A través de su Espíritu Santo nos enseña que también nosotros podemos ser verdaderamente libres si damos gracias siempre y en todo lugar y honramos nuestra libertad como don del Padre sometiéndonos a él en el servicio a nuestros hermanos y hermanas a imitación de Cristo.

La transición de la esclavitud a la libertad es el paso del egoísmo y de la obstinación a la conformidad con la voluntad amorosa de Dios. «Y éste fue el resultado: que yo no quería hacer lo que yo quería y quería hacer lo que tú querías» [33]. Ésta es la experiencia que Agustín tiene de la nueva libertad como un don de Dios, libertad por medio de Dios, para Dios y para amar al

prójimo con Dios. Muy distinta es la visión que Paul Sartre tiene de su propia libertad: «Si la existencia precede realmente a la esencia las cosas no pueden ser explicadas por referencia a una naturaleza humana dada o fijada. En otras palabras, no existe el determinismo. El hombre es libre, es libertad. Estamos solos, sin excusa alguna» [34]. Tiene razón Sartre cuando rechaza un determinismo absoluto, pero se equivoca cuando afirma una libertad sin límites.

Si aceptamos nuestra libertad limitada como don de Dios y usamos agradecidos todas sus posibilidades podemos decir con Käsemann: «El poder de la resurrección de Cristo se convierte en realidad aquí y ahora en la forma de la libertad cristiana y únicamente en ella. Esta realidad es hostigada en la tierra por todo aquello que se cruza en el camino de la libertad cristiana» [35]. Pero jamás podremos olvidar que sólo participaremos en la libertad del Señor resucitado si aceptamos también esta tarea: «Entrega a la muerte tu propio yo.» En otras palabras, si renunciamos a la libertad adquirida mediante el robo y la aceptamos como don del amor de Dios.

En su lucha contra el pelagianismo, Agustín subraya la gratuidad de la libertad cristiana y pone de manifiesto que solamente así podemos predicar de verdad la libertad. «Por consiguiente, no socavamos en absoluto la libre elección de la voluntad humana cuando no negamos con mente desagradecida sino afirmamos con devoción agradecida esta gracia de Dios que ayuda a la libre voluntad» [36]. Pienso que hablamos no sólo de una gracia añadida sino de una conversión definitiva en la que entendemos, reconocemos y realizamos toda nuestra libertad como un don de Dios.

La libertad como don de Cristo puede sobrevivir únicamente a través de la fe entendida como aceptación agradecida, humilde, gozosa de él que es la verdad, el Salvador y la fuente de la libertad genuina. Cuanto mayor sea la gratitud en la fe, mayor será el poder creador de respuesta. Por el poder del Espíritu Santo el indicativo divino da significación y dinamismo al imperativo genuino. Éste surge de nuestro interior: vive por medio de la libertad para la que Cristo te ha liberado.

Para vivir creativa y fielmente la nueva vida y libertad en Jesucristo jamás deberemos olvidar que éstas son no sólo don del Creador sino también fruto de la muerte y resurrección de Cristo. Por tanto, sólo podremos habitar en esta libertad si celebramos y vivimos con agradecimiento el misterio de la cruz y de la resurrección.

2. *De la falsedad a la libertad en la vida verdadera*

El evangelio de san Juan presenta la esclavitud del pecado especialmente como situación del ser humano bajo el poder de la impostura, del engaño de sí mismo, como mentira y oscuridad personalizados. Por consiguiente, se entiende la liberación como entrar en el reino de la verdad y la vida en Jesucristo. La rectitud de la verdad en la persona misma de Jesucristo desenmascara la arrogancia y el error de aquellos que piensan que pueden alcanzar su auténtica personalidad viviendo para sí mismos. Todo aquel que se engaña de esta manera es mundo sin Dios en el sentido del evangelio de san Juan. Jesús habla acerca de la verdad; él es la verdad en persona y realiza la verdad en su total sumisión al Padre. Él revela la verdad que puede librarnos de nuevo para Dios de manera que podamos encontrar nuestro auténtico yo [37].

Juan, a diferencia de Pablo, no aborda directamente el problema de la esclavitud bajo la ley. Está implícito, sin embargo, en una forma más solemne en el prólogo: «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; la gracia y la verdad nos han llegado por Jesucristo» (Jn 1,17). El evangelio de san Juan trata principalmente de la libertad en esta perspectiva de gracia y verdad tal como han sido reveladas en Jesucristo. De manera más esplícita habla en el capítulo 8,31-47 de la libertad que viene de Cristo. «Decía Jesús a los judíos que le habían creído: "Si vosotros permanecéis en mi palabra, sois verdaderamente discípulos míos: conoceréis la verdad y la verdad os hará libres." Ellos le respondieron: "Nosotros somos descendientes de Abraham y jamás hemos sido esclavos de nadie. ¿Cómo dices tú eso de seréis libres?" Jesús les contestó: "...Todo el que comete el pecado, es esclavo del pecado. Pero el esclavo no queda en la casa para siempre; el hijo sí que queda para siempre. Pues si el Hijo os hace libres, seréis realmente libres".»

Encontramos aquí una magnífica teología acerca de la libertad. La libertad viene a través de Jesucristo, el Hijo, que manifiesta la libertad y verdad que proceden del Padre en su amor

infinito que abarca todas las cosas. Aquellos que viviendo en la fe, le conocen como la verdad y actúan como sus discípulos y se hacen de esta forma, en Jesucristo, hijos e hijas de Dios, experimentan el poder liberador de esta verdad.

A los incrédulos judíos que ponen su confianza en su filiación o parentesco con Abraham, dice Jesús que no son verdaderamente descendencia de Abraham por la fe. «Si sois hijos de Abraham, haced las obras de Abraham» (Jn 8,39). Aquellos que viven en contradicción con el don de la alianza son descendencia del mentiroso, Satán, y «vosotros hacéis las obras de vuestro padre» (Jn 8,41).

Aquellos que obstinadamente rehúsan reconocer a Cristo como al revelador de la verdad son esclavos del engaño. Los fariseos consideraban la religión como una garantía de privilegio y de vanagloria y, por consiguiente, no vinieron a la fe. Jesús, luz esplendorosa de la verdad reliberadora, no busca privilegios o intereses personales; toda su vida refleja el amor del Padre. Jesús respondió: «Si yo me glorificara a mí mismo, mi gloria no valdría nada; es el Padre el que me glorifica, de quien vosotros decís que es vuestro Dios, pero al que no conocéis. En cambio, yo sí le conozco. Y si dijera que no lo conozco, sería igual que vosotros, un embustero. Pero sí lo conozco, y guardo su palabra» (Jn 8,54-55). «Oyeron esto algunos de los fariseos que estaban con él y le dijeron: "¿Es que también nosotros somos ciegos?", Jesús les contestó: "Si fuerais ciegos, no tendríais pecado, mas como decís: Nosotros vemos, vuestro pecado permanece"» (Jn 9,40-41).

¿Qué decir entonces de los hombres de iglesia buscadores de privilegios, que actúan como si lo conociesen todo y dicen a los otros: «nosotros vemos»? En verdad saben muchas cosas pero no la verdad de salvación. Tan sólo si renunciasen al uso egoísta de su libertad y conocimiento podrían reconocer a Jesús. No están libres de pecado cuando se enfrentan de plano con la verdad liberadora a la que resisten obstinadamente.

La verdad que Jesús proclama, con todo su ser, es la verdad del amor divino manifestada en la humildad del Hijo, el siervo de Dios. Podremos «conocer» esta verdad que respira amor si renunciamos al orgullo y a la arrogancia. Es liberación a condición de que veamos que la verdad de vida consiste en realizar lo que el amor divino hace posible en nosotros, es decir: amarnos unos a otros como Jesús nos ha amado (Jn 15,12).

Existen numerosos textos en el evangelio de san Juan que in-

dican que la palabra de Jesús tiene un poder divino para liberar (Jn 8,28.38-43; 14,10; 15,22; 17,8.14), que da vida verdadera (5,24; 6,68; 8,51), que limpia de pecado (15,3), y que es, además, un poder de juicio (12,47s). De ahí que Jesús, en persona, sea verdad, vida y camino (14,6).

La verdad central del evangelio de san Juan es que la Palabra, que respira amor se hizo carne, y que nosotros podemos ser libres sólo si le recibimos y creemos en él. Iluminados por la deslumbradora verdad de Dios en Jesucristo sabemos que podemos vivir la libertad genuina sólo como «libertad final en la verdad y en la bondad» [38]. Después de la revelación del amor de Dios en Jesu-Cristo no existe ya un problema de ocultamiento de Dios, sino de ceguera del hombre, cuando se halla confrontado con aquel que es la luz y la verdad. «Y la ceguera del hombre es el problema, especialmente en la confianza de que ve lo que debería ser y cuáles son los criterios para el ser humano» [39], mientras, al mismo tiempo, rehúsa vivir radicalmente en la luz de Cristo.

Incluso los cristianos deben ser cautos en sus propias ideas y palabras acerca de la libertad. Necesitan liberarse de su propio yo y del mundo que los rodea, del que procede la constante tentación a la falsedad. Ejemplo clásico de esta cautela en la conversación cristiana en torno a la fe es la respuesta de Pablo a aquellos que dicen: «Todo está permitido.» «Todo está permitido, pero no todo es conveniente. Todo está permitido, pero no todo es constructivo. Que nadie busque sus propios intereses, sino los del prójimo» (1Cor 10,23-24).

3. *De la esclavitud bajo la ley a la ley del Espíritu*

Apasiona al apóstol de los gentiles la liberación de la esclavitud bajo la ley, una liberación que no nos deja sin ley sino que nos coloca bajo la ley del Espíritu en la que el hombre es liberado de la esclavitud de una ley despersonalizada y despersonalizadora.

San Pablo reconoce que antes de que Cristo le derribara de su caballo había sido un idólatra. Había estado tan obsesionado por rendir culto a la ley de Moisés y a las tradiciones humanas, que era ciego para ver el reino que había venido en Jesucristo. Pablo experimentó el poder de liberación de la esclavitud al culto. Entonces su preocupación no fue ya si podían imponerse a los cris-

tianos gentiles la circuncisión y otras leyes. Él vio en el fanatismo de aquellos «intrusos, falsos hermanos que se habían introducido solapadamente para espiar nuestra libertad, la que tenemos en Cristo Jesús» (Gál 2,4), a personas que honraban más a la ley escrita que a Jesús, el Salvador. Ellos veían a Jesús únicamente como un reforzador de la ley, mientras que para Pablo lo primero y más esencial era recibir a Jesucristo en la fe, en la gratitud como inmerecido don del Padre.

Se trata, por consiguiente, de vivir por medio de la inmerecida justicia de Dios, que nos otorga una justicia muy diversa de la de los fariseos y de los doctores de la ley (cf. Mt 5,20). Cristo no sirve a la ley. No ha venido a reforzar una ley que se halla fuera de él. Ha demostrado que el Hijo del hombre es Señor de la ley y del sábado. Como Cristo está libre para el Padre y libre para los pecadores y enfermos, así, por medio de la fe, deberíamos hacernos libres para entregarnos con todo el corazón al servicio de nuestros semejantes [40].

Cuando Pedro sucumbió a las presiones de los legalistas, entendió Pablo que se trataba no sólo de un obstáculo para la evangelización, sino de un peligro para la auténtica identidad del evangelio que él predicaba. En consecuencia, osó oponerse públicamente a Pedro (Cefas): «Pero, cuando vi que no procedían rectamente conforme a la verdad del evangelio, dije a Cefas delante de todos: "Si tú, siendo como eres judío, vives a lo gentil y no a lo judío, ¿cómo obligas a los gentiles a judaizar?"» (Gál 2,14).

Siempre que el hombre no vive por la fe y la verdad de Dios siente la tentación de esconderse detrás de la observancia de leyes externas. Considera incluso la verdad de salvación como algo semejante a un código de dogmas y está dispuesto a luchar por él sin anhelar el verdadero conocimiento de Cristo. Puede incluso existir una obediencia formal y devoción a la ley mientras que una persona rehúsa someterse totalmente a Dios y a su justicia salvadora (cf. Gál 6,2; Flp 3,9). Puede existir una obediencia frente a la ley y a la autoridad, actos religiosos que son en realidad un buscarse a sí mismo, una obstinada autoafirmación en diversas formas, que manifiesta la carencia de apertura al Espíritu [41].

Las palabras solemnes de Jesús en el monte de las bienaventuranzas: «pero yo os digo...», que conduce al cenit de la nueva formulación de la ley: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48), no son un puro aguzamiento cuantitativo de la *torah* de Moisés. Ponen de manifiesto que el contenido principal de la moral del evangelio es un sometimiento ilimitado a Dios y a su reino de libertad y de amor.

La persona no debe someterse a muchas leyes de forma tal que pierda la visión de la ley omnipresente de la libertad de los hijos de Dios. Los sacerdotes y levitas no eran libres para servir al hombre a quien guiaban ciegamente por el camino; pero Jesús es libre para recibir, para amar y consolar a los pecadores que, al quebrantar sus leyes, se hicieron inaceptables a los rígidos exponentes de la religión organizada. En su bondad y gratuidad, recibe él a la pecadora pública para que también ella sea capaz de amar (cf. Lc 7,36s). A los ojos de los legalistas, Jesús pecó frecuentemente contra la ley; sin embargo, para él carecía de importancia la simple transgresión de leyes anticuadas. Importaba liberarnos de la estrechez de la ley tras la que se oculta al incrédulo a través de una especie de culto.

La liberación acaece cuando, por el poder del Espíritu Santo, nos hacemos humildes, pobres, reconocemos que todo lo que somos y tenemos es un don de Dios y, de esta forma, encontramos nuestro verdadero yo en el sometimiento a él y en la apertura a los demás. Ésta es la ley del Espíritu que, en Jesucristo, da vida y nos libra de la ley y de la muerte (Rom 8,2). Lejos de hacernos anárquicos, nos santifica. «Pues no estáis bajo la ley, sino bajo la gracia» (Rom 6,14). Bajo la gracia, y libres del legalismo, encontramos en Cristo nuestra plena libertad y ley (1Cor 9,20s). Los creyentes no se hallan ante una ley carente de significación que les amenaza; no son esclavos de la letra de una ley escrita. La realidad liberadora es la nueva ley de la nueva alianza, escrita en sus mentes y en sus corazones (Heb 8,10).

Santo Tomás de Aquino ofrece el siguiente comentario acerca de esta nueva realidad de la ley del Espíritu: «El Antiguo Testamento fue escrito en un libro con aspersión de sangre (Heb 9); de esta forma, la ley del Antiguo Testamento es una alianza en la letra. El Nuevo Testamento, por el contrario, es una alianza en el Espíritu Santo, a través de cuyo amor es derramada en nuestros corazones (Rom 5). Así, el Espíritu Santo —como creador en nosotros del amor, que es la plenitud de la ley— es la nueva alianza» [42]. Para santo Tomás, la ley y los dogmas escritos en un libro son sólo el aspecto secundario que recibe fuerza a partir del aspecto alianza y por medio de él. «Lo más característico de la ley

de la nueva alianza, y lo que le confiere su total eficacia, es la gracia del Espíritu Santo, que es dado por medio de la fe en Cristo. De esta forma, la nueva ley es fundamentalmente la gracia del Espíritu Santo mismo»[43].

El Padre no se conforma con entregarnos su propia palabra liberadora en Jesucristo; nos envía también al Espíritu Santo a fin de que podamos responder con todo nuestro corazón, con nuestra mente y con todas nuestras energías al amor de entrega de Jesús.

4. *De la solidaridad en el pecado a la solidaridad salvadora*

La cultura griega conocía la palabra «libertad» *(eleutheria)*, pero durante largo tiempo libertad significó para los hombres griegos el hombre libre en oposición a la no libertad de las mujeres, de los esclavos y de los no griegos *(barbaroi)*. En la ética estoica, el ideal de libertad es algo que afecta a la mente, a la tranquilidad personal que se alcanza con la inhibición *(abstine)*.

La libertad en Jesucristo es, justamente, lo opuesto. Se ofrece a todos para estar implicados en todo. Cristo quiere que seamos liberados de aquel egoísmo que nos ata al pecado del mundo, con todo su cúmulo de falsedad, de injusticia y de violencia. Él es la nueva alianza y pone de manifiesto que se nos ofrecen tan sólo dos elecciones: o nos hacemos discípulos de él, que es la alianza con el pueblo, la personificación de la solidaridad salvadora, o permanecemos esclavizados en el egoísmo colectivo, en la arrogancia, en la falsedad y en la malicia.

En la Biblia, el pecado del mundo es una realidad amenazadora, infinitamente mayor que una mancha en el alma, que puede ser lavada fácilmente por medio de un rito. Para Jesucristo, ser bautizado significa solidaridad absoluta en el compartir las cargas de todos. Finalmente, él es bautizado en la sangre de la nueva y eterna alianza para reunir a todos los hombres en su amor y en la nueva justicia. En la alianza se nos ofrece, a todos, este don inmerecido, y quien se niega a vivir la moral de la alianza permanece en la esclavitud del egoísmo individual y colectivo, en el orgullo, en la arrogancia y en la alienación.

Para mí, así como para muchos de los teólogos actuales, la esencia de la doctrina del pecado original descansa en esta elección absoluta que debemos realizar: nos hallamos inevitablemente

bajo la ley de la solidaridad ya que todos hemos sido creados por el único Dios y Padre de todos. Por consiguiente: o le honramos todos juntos por medio de la unidad y del compromiso común en favor de la justicia y de la paz o permanecemos voluntariamente bajo la amenaza, la influencia y la esclavitud de toda la maldad que ha sido producida por las diversas formas de egoísmo[44].

Cada vez que rehusamos la gracia de Dios y obramos el mal que podríamos evitar y omitimos el bien que podríamos hacer por medio de los dones y la gracia de Dios, somos Adán o Eva, e incrementamos en el mundo los poderes de las tinieblas, del engaño y de la opresión. No podemos liberarnos verdaderamente de todo esto si no retornamos a Cristo y nos comprometemos con el reino de Dios en justicia y paz, en respuesta a los dones de Dios.

Es cosa clara, por consiguiente, que todo aquel que sólo desea salvar su propia alma no puede ser liberado de la esclavitud de la solidaridad con el pecado. El acto de redención de Cristo es la manifestación suprema del interés que el Padre celestial tiene por todos. Él, que es la verdadera personificación de la solidaridad, nos ha redimido a todos para la libertad, y nosotros no podemos recibir ese don si no deseamos la misma libertad para todos, en unión con Cristo. «Pues el amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos. Por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió, para que los que vivan ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5,14-15). Es imposible vivir para Jesucristo, «la alianza del pueblo», sin comprometerse en el incremento de la libertad redimida en todos los aspectos de la historia humana[45].

5. *De la esclavitud de enemistad al imperio del amor*

En su absoluta libertad para amar a los pecadores, para morir por aquellos que le habían ofendido y para orar por quienes clavaron sus manos y pies en la cruz, nos ha mostrado Jesús el tipo de libertad para el que nos ha liberado. Es la libertad para amarnos unos a otros en Cristo, con Cristo, y a la manera de Cristo, cuyo amor de entrega le llevó incluso a morir en la cruz. El fundamento de esta libertad es la fe en Dios que es amor y en aquel que revela para nosotros en toda su extensión el amor del Padre. No se contenta Jesús con llamarnos a esta libertad — «amaos los unos a los

otros como yo os he amado» —, sino que nos hace libres para recibir su amor y para amar con él. La enfermedad del hombre pecador es muy profunda. Ve en Dios una amenaza a su autonomía, y como está preocupado principalmente por sus derechos y por su libertad se halla en conflicto constante con sus semejantes. La esclavitud de la ley y de la anarquía están enraizadas en esta existencia centrada en sí mismo y preocupada por sus cosas personales. La liberación por medio de Cristo, sin embargo, nos permite ver toda la creación como un don de Dios y entendemos que estamos hechos los unos para los otros. Entonces, en esta perspectiva, encontramos las genuinas relaciones de amor en una solidaridad salvadora con Cristo. «Pablo, Apolo, Cefas, el mundo, la vida, la muerte, lo presente, lo futuro: todo es vuestro. Y vosotros, de Cristo, y Cristo, de Dios» (1Cor 3,22-23). Cuando por la fe respondemos con nuestros corazones, con nuestras mentes y con todas nuestras energías a Cristo acontece la gran conversión y liberación. Nos unimos a Cristo en su amor, a nuestros semejantes y a nosotros mismos, y en él encontramos la nueva libertad [46].

La fe viva está teñida de gratitud, produce un recuerdo agradecido. «Pero prueba del amor que Dios tiene es que, siendo nosotros aún pecadores, Cristo murió por nosotros» (Rom 5,8). La esperanza de ser libres en el amor de Cristo no es un sueño vano, «porque el amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por medio del Espíritu Santo que se nos dio» (Rom 5,5). De esta forma se han cumplido las promesas del Antiguo Testamento, según las cuales Dios nos daría una nueva alianza y una nueva ley, una ley escrita en lo más profundo de nuestros corazones (cf Jer 31,31-38). «Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior» (Ez 36,26-27).

Mediante el Espíritu de Cristo, entiende el creyente que éste es el mandamiento que nos ata y libera desde el comienzo; pero en Cristo ha alcanzado una forma nueva y maravillosa: «Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 15,12). Ahora es un don especial — que Cristo nos hace — interiorizado por la fe y la gracia del Espíritu Santo. La conversión y liberación tienen lugar en la medida en que entendemos que esto no es un duro mandamiento sino un don liberador que podemos compartir con los demás en la comunidad de

la alianza escatológica. Cuando, a la luz de Cristo, que es nuestro libre don de amor por parte del Padre, reconocemos y honramos a los demás como don en lugar de como amenaza estamos libres de la esclavitud de la enemistad y somos libres para estar con los demás y para los demás.

A esta luz, podemos también ver de manera diferente los derechos humanos y nuestra propia libertad. El creyente entiende ahora como un derecho lo que es «bueno para todos» [47]. Lo mismo vale respecto de la ley. Sabemos que es imposible la libertad sin la ley en una comunidad y sociedad humana. Pero únicamente si hemos llegado a comprender el único gran don de Cristo y su ley de amor mutuo para amar «como yo os he amado», podremos ver todas las leyes, todos los derechos y todas las libertades en la perspectiva verdaderamente cristiana. La libertad cristiana no es, fundamentalmente, un encuentro con la observancia de normas objetivas por más importantes que éstas sean. En el amor para el que Cristo nos ha liberado conseguimos que las normas morales vinculantes expresen la verdadera estructura de la persona humana. Todas las demás cosas que se hallan en un nivel inferior al de la persona son importantes sólo por su referencia a las personas y a sus relaciones mutuas. Podemos transformar las cosas y las estructuras que se hallan debajo de nosotros a nuestro capricho, ya que somos sus dueños y no sus esclavos. La estructura última de la persona que la expresa adecuadamente es el poder básico de amar, y de amar sin medida» [48].

El pecado y la esclavitud aparecen entonces como una elección de un pseudoamor o de un amor inferior; desde el momento en que rehúsa hacerse más grande deja de ser amor. Somos verdaderamente libres si nuestra medida es ahora el inconmensurable amor de Cristo hacia nosotros. Podemos también decir que nuestro amor para el prójimo es la medida de nuestra libertad. Amarles como Cristo nos ama nos hace totalmente libres para los demás y para el Señor.

El evangelio de la libertad cristiana, manifestado en la carta a los Gálatas, pone de manifiesto que «la libertad a la que han sido llamados es en su significación y objetivo, la libertad para amar. La naturaleza y objetivos verdaderos de la libertad se hace visible en el amor mutuo de los discípulos» [49].

La libertad como don y ley en Cristo puede compendiarse en el amor desinteresado. «El amor no hace mal alguno al prójimo»

(Rom 13,10). Esta significación atribuimos a la ley perfecta de la libertad cuando decimos con san Agustín: «Ten amor verdadero y haz lo que quiera el amor.»

6. *Libres de la angustia, libres para la confianza*

La libertad gozosa y creadora está bloqueada frecuentemente por la angustia, por el miedo, por la tristeza inútil, por los escrúpulos, por la vergüenza, por complejos de culpabilidad. Sólo Dios sabe en qué medida es todo esto producto del pecado personal y en qué proporción salpicaduras de la maldad del mundo que nos rodea. En parte puede ser también producto de presiones biológicas. Pero si el Señor nos ha liberado del pecado y de la esclavitud de la ley, entonces aquella parte de angustia y de miedo que permanece todavía como frustración puede recibir, y recibe, una nueva significación. No está ya emponzoñada. Puede entrar en la dimensión de los sufrimientos de Cristo. Libres de las tristezas egoístas podemos cargar la cruz diaria y hacernos responsables de los demás.

Jesús no prometió mantenernos libres de toda ansiedad, sufrimiento y frustración. Sin embargo, quiere preservarnos de todas aquellas formas de ansiedad que nacen del egoísmo y de la alienación. «No os afanéis por vuestra vida... Buscad primero el reino y su justicia, y todas esas cosas se os darán por añadidura. No os afanéis, pues, por el día de mañana; que el día de mañana traerá su propio afán. Bástele a cada día su propia angustia» (Mt 6,25-34).

Por medio de la fe, de la confianza y de la gratitud por todo lo que el Señor nos ha dado, especialmente por nuestra alta vocación a ser discípulos suyos, acaece una liberación maravillosa de las angustias inútiles, de los temores que nos oprimen y de la cólera improductiva. Este mensaje es verdaderamente central en la enseñanza de Cristo: «No se turbe vuestro corazón ni sienta miedo» (Jn 14,27). No se trata aquí de un imperativo; Jesús ofrece su paz que llevará a cabo esta liberación si somos agradecidos a su paz, y recordemos que no es para nosotros mismos, sino que debemos compartirla con los demás. De esta forma, crearemos una atmósfera, un medio ambiente en el que la paz y la confianza nos permitirán una expresión aún más creadora de nuestra libertad.

No se trata de librarnos de algunos temores concretos, sino, más bien, de una liberación de un sistema de religión construido

en exceso sobre sanciones, leyes y sujeciones: un sistema que inevitablemente crea la pusilanimidad, los escrúpulos y la carencia de confianza amorosa. Carlos Marx luchó contra este tipo de religión. También B.F. Skinner acusa a la religión organizada de emplear principalmente «rodrigones» negativos y de haber producido, de esta manera, personas amedrentadas.

Fidelidad creadora a Cristo significa esfuerzo constante en la educación de la fe, en la renovación de las estructuras de autoridad y en la construcción de relaciones mutuas que formen comunidades de creyentes en paz consigo mismas y con los demás. Los padres cristianos, los maestros y la jerarquía deberían avergonzarse si un día aquellos a quienes tienen bajo su cuidado supiesen de labios de un psicoanalista, a cuya ayuda hayan acudido, que sus trastornos fueron ocasionados por un empleo opresivo de la autoridad. Los confesores, los pastores y todo aquel que tiene autoridad debería aprender a distinguir entre pecado e innecesario complejo de culpabilidad. La libertad no puede crecer ni hacerse creativa si se permite que estos complejos ahoguen el gozo y la energía que deberíamos encontrar en el seguimiento de Cristo.

Pero en el contexto cristiano, liberación de la pusilanimidad y de la tristeza inútil significa libertad para el amor agradecido y generoso. No podemos gozar la paz interior de esta libertad como el don del único Señor si no nos preocupa hacer que los demás participen de idéntica paz. Hasta que el creyente no encuentre la síntesis entre el amor agradecido a Dios y el celoso amor al prójimo, este amor no le liberará de la angustia y del miedo. «No hay temor en el amor; sino que el amor perfecto echa fuera el temor, porque el temor supone castigo, y el que teme no es perfecto en el amor» (1Jn 4,18).

El llamamiento de Pablo para no recaer en el espíritu de esclavitud y de miedo va unido a una invitación a ser sensible al deseo que toda la creación tiene de verse libre de la corrupción. «Todos los que se dejan guiar por el Espíritu de Dios, éstos son hijos suyos. Y vosotros no recibisteis un espíritu que os haga esclavos y os lleve de nuevo al temor, sino que recibisteis un Espíritu que os hace hijos adoptivos, en virtud del cual clamamos: Abba!, ¡Padre!» (Rom 8,14-15). Como herederos de Dios, con Cristo, no podemos olvidar que toda la creación gime en todas sus partes y «también nosotros mismos, que poseemos las primicias del Espíritu, gemimos igualmente en nuestro propio interior aguardan-

do con ansiedad una adopción filial: la redención de nuestro cuerpo» (Rom 8,18-23).

Aquellos que, a semejanza de los estoicos, quieren ser impasibles —por tanto, sin compasión— para alcanzar de esta forma su realización personal, jamás podrán experimentar esta libertad. Cristo, que nos libró, cargó sobre sí la más profunda angustia por nosotros, pecadores: «¡Dios mío, Dios mío!, ¿por qué me has desamparado?» (Mc 15,34). En su amor compasivo nos muestra el camino a la confianza final con las últimas palabras pronunciadas por él en la cruz: «Padre, en tus manos encomiendo mi espíritu» (Lc 23,46).

La total confianza que Jesús tiene en el Padre le ofrece la franqueza para decir la verdad a los hipócritas y a quienes abusan de su autoridad. Él personifica la *parresia,* y pronuncia la verdad que puede abrir el camino a la verdadera vida y libertad. Él da esperanza y confianza al pecador amándole a fin de que también éste pueda alcanzar la libertad para amar. Cuando habla abiertamente a los sacerdotes y fariseos piensa que pueden ser liberados de su obstinación y arrogancia. En nuestros días, Mahatma Gandhi ha dado testimonio del mismo carisma, de la misma confianza en Dios cuando predicaba el mensaje de que no sólo el oprimido puede ser liberado de la opresión sino también los mismos opresores pueden ser descargados de su afán de poder. Cuando nuestros corazones tornan a Dios en confianza, también nosotros alcanzamos la libertad para hablar con franqueza a nuestros semejantes, preocupándonos siempre por ellos. Muchas enemistades e incluso guerras son producto, principalmente, de un temor insano y de la angustia. Mis numerosos encuentros con la población blanca de África del Sur y de Rodesia me han llevado a pensar que el principal obstáculo a la reconciliación no es el racismo en cuanto a tal, sino más bien la mentalidad de vencidos. Mientras el racismo es, en sí mismo, una esclavitud terrible, su poder proviene de esta mentalidad que rehúsa confiar en el otro. Así pues, si deseamos trabajar en favor de la paz deberemos buscar caminos que ayuden gradualmente a liberar a las personas, tanto a las que oprimen como a las oprimidas, ya que no han encontrado todavía paz en sus corazones o confianza en los otros. Confían todavía únicamente en la defensa de sí mismos y en la opresión de los demás.

Para participar creativamente en la liberación de la angustia

deberíamos comprender la interdependencia existente entre la confianza en Dios y las relaciones confiadas con nuestros semejantes. Estas nuevas relaciones humanas confiadas surgen de la fe y de la confianza en Dios. Pero también concediendo un margen de confianza unos a otros, ejerciendo la autoridad de forma que inspire confianza aprendemos a confiar en Dios y nos liberamos de los temores esclavizadores y de la escrupulosidad.

7. *Libres de la pereza, libres para la responsabilidad*

La libertad, como la intervención de Dios, que salva, acaece entre Dios y el hombre en la historia de la salvación. Es, por una parte, don total de Dios; pero es, al mismo tiempo, respuesta del hombre. Por consiguiente, el don de la libertad es también una llamada urgente a la participación activa. La pereza y la evasión del compromiso activo son grandes pecados contra el Señor de la historia de la salvación y contra su pueblo.

Los dos grandes males que conducen a la opresión y al desánimo son el orgullo y la arrogancia por parte de los opresores y, por otra parte, la pereza y apatía que surgen frecuentemente del miedo y de la preocupación egoísta por buscar la tranquilidad propia. Todo aquel que rehúsa su participación en la corresponsabilidad, se hace responsable de la injusticia persistente y de otros muchos males que el mundo padece.

La libertad para la que Cristo nos ha librado contiene «la intrepidez para poner en peligro el futuro imprevisible. La libertad de una decisión responsable exige ciertamente conocimiento, circunspección, reflexión»[50]. En todo caso, deberíamos saber a qué nos comprometemos. Debe existir el coraje para salir adelante de las dificultades no previstas y de las que surgen una y otra vez en el curso de nuestra implicación.

La pereza y la apatía son, con frecuencia, el producto del perfeccionismo. Pero el cristiano que conoce su propia limitación y el poder y el perdón de Dios jamás osará permanecer estático a fin de evitar el peso del riesgo.

8. *Libres de los poderes, libres para el servicio de salvación*

La dialéctica entre redención y emancipación se pone de manifiesto en el Antiguo Testamento y más aún en el Nuevo. La liberación total del pecado y del engaño supone también liberación de las estructuras opresoras y de las alienaciones pecaminosas que el hombre ha construido en su entorno mundano. Jesús, en su libertad radical, predicó no sólo la liberación del pecado, sino que hizo frente a los poderes del legalismo, del ritualismo y del abuso de autoridad que se oponían a la libertad del reino de Dios. Es probable que no habría sido condenado a muerte si su predicación se hubiese centrado exclusivamente en la paz del alma. Padeció su muerte redentora como consecuencia de su lucha contra los poderes, y especialmente contra el abuso de poder en la religión organizada. Los creyentes que en la fe se abren a los poderes de Cristo, el Señor resucitado, a quien los poderes de la tierra no pueden mantener por más tiempo esclavizado, se convertirán en agentes de redención y de emancipación de los poderes injustos y de las potestades. Donde es aceptado en la fe el reino de Dios, no se oprimirá por más tiempo al pobre ni al débil. Todo aquel que se llama a sí mismo cristiano y continúa participando en cualquier clase de explotación o de opresión debería saber que ha dejado de ser, o no es todavía, verdaderamente un creyente. Con todo, no es sencillo abstenerse de participar activamente en la opresión. Como discípulos de Cristo debemos sumarnos a las personas de buena voluntad para llevar a cabo reformas de las estructuras de autoridad en todos los campos de la vida secular y religiosa a fin de fomentar la libertad para todas las personas. Cuando el apóstol de los gentiles nos dice que nuestra lucha no es sólo contra la debilidad humana, sino también «contra los principados, contra las potestades, contra los dominadores de este mundo de tinieblas» (Ef 6,12), no piensa sólo o principalmente en los espíritus o demonios desencarnados. Los espíritus malos ejercen sus poderes tenebrosos por medio de las autoridades y potestades de este mundo, que abusan de este don precioso que proviene de Dios. Si deseamos verdaderamente ser libres y ver a nuestros semejantes libres de toda manipulación y explotación, aprovecharemos, como seguidores de Cristo, cualquier oportunidad para trabajar en favor de aquel tipo de autoridad, de relación y de estructuras necesarias para alcanzar tal meta.

En el campo político, por ejemplo, «es indispensable una autoridad que dirija la acción de todos hacia el bien común, no mecánica o despóticamente, sino obrando principalmente como una fuerza moral, basada en la libertad y en el sentido de responsabilidad de cada uno» [51]. Cuando la jerarquía o los legisladores sobrepasan sus competencias y oprimen o explotan al pueblo, deberán los ciudadanos obedecer sólo en lo que afecta al bien común y observar las leyes sólo en la medida en que promueven el bien común. «Les es lícito, sin embargo, defender sus derechos y los de sus conciudadanos contra el abuso de tal autoridad, guardando los límites que señalan la ley natural y evangélica» [52]. La objeción consciente a las leyes y preceptos justos es no sólo una defensa de la propia conciencia, sino también un servicio necesario al bien de los demás. Tanto en el mundo secular como en el eclesial, es a veces necesario un ministerio de disenso a condición de que surja de una corresponsabilidad compartida y de una reflexión cuidadosa, a la luz de Dios.

El poder enemigo, llamado por Jesús *mamon* es la riqueza adquirida injustamente y el abuso de posesiones, de privilegios o de disponibilidades personales, empleadas en forma egoísta. Jesús se halla nítidamente de parte del pobre y del oprimido, mas se preocupa por igual si el poderoso y el opulento no se convierten o permanecen esclavos de la ambición de poder y de posesión. Todos los que creen verdaderamente en el único Dios y Padre y en nuestro Señor Jesucristo saben que todos los bienes terrenos y todas nuestras aptitudes son dones del Dios único en beneficio de todos. Si no somos capaces de usar con generosidad las pequeñas cosas — nuestros bienes materiales — ¿cómo se podrá confiar en nosotros para las cosas grandes? "El que es fiel en lo poco, también lo es en lo mucho, y el que es injusto en lo poco, también lo es en lo mucho. Si, pues, no habéis sido fieles en la riqueza injusta, ¿quién os confiará el verdadero bien?» (Lc 16,10-11).

El joven rico (Mc 10,17-22) fue invitado simultáneamente a ser discípulo y a liberarse de la esclavitud de las riquezas. Pero, permaneció bajo el reino de la moral de defensa que no entiende que todas las cosas son injustas si no están al servicio del prójimo. Permaneció, por tanto, esclavo. La casa del rico abundaba en bienes terrenos mientras sus hermanos y hermanas, los hijos de Abraham, morían de inanición. Mientras que alardea de que observa los mandamientos que prohíben, quebranta la única ley que

da sentido a todos ellos: la ley de amar al prójimo como a sí mismo.

Cristo urge a sus seguidores a elegir entre dos señores: Dios que libera o el poder y la riqueza. «No atesoréis tesoros en la tierra, donde la polilla y la herrumbre los destruyen, y donde los ladrones perforan las paredes y roban... Nadie puede servir a dos señores, porque aborrecerá al uno y amará al otro; o se interesará por el primero y menospreciará al segundo. No podéis servir a Dios y a la riqueza» (Mt 6,19-24).

Un poder muy perjudicial en el mundo es el del macho, el *sexismo.* Como señala el libro del Génesis, la actitud dominante del varón sobre la mujer es un resultado del pecado y de la alienación y da cuerpo a la maldad de este mundo (cf. Gén 3,16). Como siervo de todos, Cristo libera a la humanidad del predominio del varón. Si alguien arguyese que la humanidad no podría haber sido salvada sino por la encarnación de la Palabra en el género masculino, aún cuando no puedo aceptar este argumento, encontraría, con todo, en él alguna significación, ya que, a lo largo de toda la historia, los hombres han aventajado claramente a las mujeres en actitudes de dominio. De ahí que quizás sea apropiado, de acuerdo con nuestro pensamiento humano limitado, que Cristo se hiciese hombre para romper las trabas del sexismo mediante su humildad absoluta y libertad para los demás. Quien desee subrayar la condición masculina de Cristo a fin de establecer prerrogativas de los varones (sacerdotes) sobre las mujeres, no ha entendido a Jesús como liberador de todos, hombres y mujeres, ni ha entendido el camino a través del cual nos liberó.

En su propia vida escandalizó Jesús a los representantes de la religión organizada por la acogida que prestó a las mujeres y por la reverencia que les otorgó. Como señala Hodgson: «Habida cuenta de las realidades sociales de aquel ambiente religioso y cultural, quizás sólo un varón podría haber alcanzado la libertad relativa de la que se siguió que Jesús muriese a consecuencia de su ministerio de liberación» [53].

Jesús admitió gustoso que las mujeres le acompañasen y las trató no según los modelos culturales de entonces, sino de acuerdo con su categoría de persona. A esta luz, la diferencia entre hombre y mujer desaparece. Se subraya, en ambos, su complementariedad, su ser para los demás (cf. Mc 3,35; 7,24-30; 12-41-44; 14,3-9; Lc 7,36-50; 8,1-3; 10,38-42; 13,10-17; 23,55; Jn 4,7-30;

11,1-44; 12,1-3; 19,25-27; 21,18). Por consiguiente, nadie podrá representar a Cristo, el sacerdote profeta, si no tiene una semejanza natural y sobrenatural con Cristo el siervo de Jahveh, y no renuncia, por consiguiente, a todo tipo de sexismo. Las mujeres, al igual que los hombres, deberían ser capaces de afirmar la filiación de Cristo «rechazando de su mente la idea idólatra de que Jesús habría sido una especie de retoño de una divinidad masculina. Él, el Hijo de Dios e hijo del hombre, fue radicalmente libre porque vivió en una apertura liberada frente a Dios, el Dios de la libertad, y frente a todas las personas» [54].

La Iglesia no puede mirar al futuro con libertad creadora sin confesar, humilde y francamente, la contaminación de su teología y de las estructuras de autoridad por el prejuicio del sexo, del que sale favorecido el poder masculino en las sociedades en que ella ejerce su ministerio y en las que debería haber ejercido una misión más profética.

Otro poder peligroso que mantiene a las personas en la esclavitud son las ideologías, ideas colectivas e individuales y medias verdades empleadas para obtener ventajas de grupo o colectivas. Todo el abuso de medias verdades para el medro personal, para la obtención de poder y posesión, se suma y convierte en esclavitud colectiva [55]. No basta con oponerse a la arrogancia, al abuso de poder, a la autoridad inmoral, a las estructuras y relaciones opresivas socioeconómicas. Es preciso desenmascarar las ideologías que están de parte de los poderosos. Podrá conseguirse esto únicamente por medio de una conversión generosa y de un compromiso decidido en favor de la renovación de la Iglesia y de la sociedad.

El concilio Vaticano II mantiene esta postura. «La iglesia no pone su esperanza en privilegios dados por el poder civil; más aún, renunciará al ejercicio de ciertos derechos legítimamente adquiridos tan pronto como conste que su uso puede empañar la pureza de su testimonio o que las nuevas condiciones de vida exigen otra disposición» [56].

Otra ideología, particularmente peligrosa, que apuntala el poder hostil a la libertad de la persona es la *violencia* Es una ideología de aquellos que tienen poder sobre otros a quienes mantienen sometidos por medio de un sistema de opresión, de sanciones punitivas y de reacciones violentas contra cualquier esfuerzo en favor de la liberación. Con frecuencia, los movimientos revolucionarios

están contaminados por esta misma ideología y permanecen en el mismo círculo vicioso esperando cambios cualitativos en la sociedad por medio del empleo de la violencia contra la violencia. Aun cuando no estoy a favor de cualquier legalismo que prohíba todo uso de la fuerza contra los que obran el mal, estoy convencido de que uno de los temas más importantes para el futuro de la humanidad es una teología y una psicología de la no violencia, en la línea del concepto de paciencia que, para santo Tomás de Aquino y para lo mejor de nuestra tradición, es la parte más noble de la fortaleza y de la templanza. Este poder de la libertad interior no permite explosiones violentas ni pérdida de energía. Por el contrario, emplea las energías almacenadas en favor de la justicia, de la paz y del amor.

Jamás se debe confundir la no violencia con la pasividad, con la pereza o con la inacción. La no violencia sólo es un acontecimiento liberador cuando es activa y creadora. Únicamente las actitudes y acciones no violentas pueden producir un cambio verdaderamente cualitativo en los corazones de las personas y en la sociedad.

9. *Libres de la esclavitud de la muerte, libres para la vida verdadera*

En un himno exultante, habla Pablo de una liberación del pecado y de la muerte. «Porque la ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Desarrolla más explícitamente este tema en la primera carta a los Corintios. «Después, será el final: cuando entregue el reino a Dios Padre, y destruya todo principado y toda potestad y poder. Porque él (Cristo) tiene que reinar hasta que ponga a todos los enemigos bajo sus pies» (1Cor 15,24-26).

Nuestra fe en la victoria de Cristo sobre la muerte —que puede convertirse en victoria nuestra si ponemos toda nuestra confianza en él y le seguimos— constituye el núcleo de la historia de la salvación. Jesús, viviendo totalmente para sus hermanos, para el honor del Padre y muriendo en la cruz, lleva todo esto a su cenit y lo revela. Así, la muerte no puede retenerle prisionero. Él es el don aceptado por el Padre y resucitado a la vida. Es el Señor sobre todas las cosas, también respecto de la victoria

sobre la muerte en la cruz. «En él estaba la vida, y esta vida era la luz de los hombres» (Jn 1,4).

En su muerte y en resurrección, Jesús da cuerpo a una vida que es libertad frente a la muerte en muchos aspectos. Aunque murió por nosotros, la muerte no tiene poder sobre él. Él le confirió un sentido totalmente nuevo. Lo que era, a causa del pecado, el suceso más miserable sobre la tierra se convirtió en el mayor evento de libertad interior por medio del amor de Cristo, donador de vida, y del poder del Espíritu Santo, y que resucitó a Jesús de la muerte. Su muerte y resurrección son uno y el mismo evento de libertad, un suceso que, para los seguidores de Cristo, da significación y libertad a la vida de la persona [57].

Si creemos y celebramos con gratitud el misterio de la muerte y resurrección de Cristo, se transforma para nosotros la significación de nuestra muerte. Tal como sucede entre los hombres, la muerte es el fenómeno más ambiguo; pero, aceptada con Cristo y como participación en la muerte y resurrección de Cristo, da nueva significación a toda nuestra vida. Cuando descubrimos la significación de la muerte de Cristo y de la nuestra propia, se revela la significación más profunda de la vida.

Nadie busca la muerte por sí misma a no ser aquel que es totalmente incapaz de encontrar sentido a la vida y a la muerte, y se suicida. Pero todo aquel que, en el Espíritu de Cristo, acepta la muerte en toda su realidad alcanza una cima de libertad creadora [58].

En la muerte de Cristo, podríamos decir que Dios sufre con la muerte de su Hijo crucificado y con nuestra muerte. En toda su libertad, su amor compasivo se derrama sobre nuestra muerte si creemos. «Sólo lo que se ha padecido puede ser superado. Dios sufre la muerte no para que la muerte prevalezca, sino para prevalecer sobre ella, para librar de ella» [59]. Ésta es una parte del mensaje de fe en la resurrección. Dios es el dador de vida, «que da la vida a los muertos» y «a la misma nada llama a la existencia» (Rom 4,17).

Quien cree en Cristo, que es la resurrección, que murió por nosotros y vive para nosotros, no sólo está libre del temor a la muerte; está, sobre todo, libre para aquella vida que compartimos con el Padre, el Hijo y el Espíritu Santo, libre también para la vida de aquellos que le rodean y de todas las personas. Por medio de la fe en Cristo y en esta unidad fraterna, que surge de

la fe y libera de la desunión y de la rivalidad, conocemos que Jesús viene del Padre y retorna al Padre. Así somos introducidos en la misma vida. «Si el Hijo os hace libres, libres seréis realmente» (Jn 8,36). Nos dice un teólogo protestante: «Éste es el pensamiento nuclear para nuestra era» [60].

Si creemos en la muerte y resurrección de Cristo, que es Señor del mundo, vemos que el pecado es, sobre todo, una privatización que niega la vida corporativa. Como resultado, la persona lleva una vida carente de significación y sufre una muerte sin sentido. Deja atrás un mundo al que no ha enriquecido sino, más bien, empobrecido, ya que actuó como si la muerte fuese el final de todo.

La vida eterna, dada por el Señor resucitado, es vida liberada de la esclavitud de la muerte carente de sentido. Nuestra creencia en Cristo, el Señor resucitado, nos da una participación en su vida eterna (cf. Jn 3,16). Esto significa no sólo vida en plenitud después de la muerte; significa también vida auténtica como persona humana sobre la tierra, liberada para el servicio a los hermanos y el valor para vivir esta vida terrena en la senda de la fe, de la justicia y de la paz [61].

La esclavitud de la muerte se pone de manifiesto en la huida de la responsabilidad, en la evasión de la vida y libertad comunitarias, mientras liberación por Cristo significa compromiso en favor de la vida de todas las personas en el presente con vistas a la vida eterna. La ética de los estoicos glorificaba el suicidio como una liberación de la prisión del cuerpo y del mundo. Era una especie de asesinato del mundo, una señal de huida radical de la responsabilidad frente a la vida de un tiempo y de una época concretas. La fe en la muerte y resurrección de Cristo hace imposible semejante visión del mundo [62]. La libertad es una dimensión irreductible de la experiencia cristiana, incluso en la muerte o, con mayor exactitud, especialmente en la muerte. Ya que la última palabra es Jesús, el nombre sobre todo otro nombre. Él murió en plenitud de libertad y vive vida eterna [63].

IV. Creemos en el Espíritu Santo

Una teología que apunte principalmente a la libertad creadora y a la fidelidad debe ser cristológica y pneumatológica. Es vital conocer a Cristo como el único ungido y lleno del Espíritu Santo y

como el único en el que somos hijos de Dios por su Espíritu. «El Espíritu es la fuente enriquecedora y la norma escatológica del nuevo nacimiento de la libertad» [64].

Sólo por medio del Espíritu podemos ser engendrados de nuevo (Jn 3,3-7) a una vida cristiana, a una vida como hijos e hijas de Dios. Estar santificados por el Espíritu significa también ser llamados a aquella libertad y fidelidad que es propia de los hijos de Dios. La libertad de Cristo, en la que él vivió y por la que sufrió, es para él y para nosotros la moción del Espíritu Santo. Él es la personificación de la libertad y el liberador ya que está lleno del Espíritu. Porque «el Señor es el Espíritu, y donde está el Espíritu del Señor, hay libertad» (2Cor 3,17).

1. *La libertad de los hijos de Dios*

La verdadera y perfecta libertad es la del Hijo de Dios. El Hijo no habla desde su propia libertad; nada considera como suyo propio; todo le ha sido dado por el Padre. Por consiguiente, cuando se hace siervo de todos, manifiesta que la libertad mayor y más pura surge de la gratitud y del poder del amor. La libertad del Hijo expresa que es uno con el Padre (Jn 10,30), que es libertad infinita para el amor; su participar todas las cosas con el Padre revela el poder del Espíritu Santo que es la participación, en persona. Comparte la libertad del Padre cuando se entrega por nosotros y de esta forma retorna al Padre. Jesús es en su naturaleza humana remedio para la caída del primer Adán. Murió por nosotros en libertad y resucitada para eterna libertad para él y para sus hermanos y hermanas. Para él y para nosotros es libertad en el Espíritu Santo. El nuevo bautismo que nos libera para amar a nuestros hermanos y hermanas es la novedad de vida que viene del Espíritu (cf. Rom 7,6), el mismo Espíritu por cuyo poder realizó Jesús su tarea de manifestar su libertad creadora, su fidelidad y nuestra liberación.

Nuestra adopción como hijos e hijas de Dios está totalmente marcada por el Espíritu. «Nos eligió en él (Jesucristo), antes de la creación del mundo, para ser santos e inmaculados en su presencia. En su amor nos había predestinado a ser hijos adoptivos suyos... según el beneplácito de su voluntad, para alabanza de la gloria de su gracia, de la cual nos dotó en el Amado» (Ef 1,

5-6). Este texto es una de las expresiones mas clásicas de lo que significa vivir en el plano del Espíritu. Todo es concebido como don y aceptado en la profunda gratitud que caracteriza todas las actitudes, deseos y decisiones de los verdaderos discípulos de Cristo, y todo esto es una respuesta encaminada a glorificar a Dios que nos ha amado gratuitamente en Cristo.

La expresión fundamental de esta libertad disfrutada por los hijos de Dios en el Espíritu Santo es dedicación a la gloria de la magnanimidad de Dios, de forma que, unidos con el Hijo amado, toda nuestra vida pueda convertirse en acción de gracias que redunda en alabanza de Dios. De esta forma, nuestra vida se inserta en la perspectiva de la eucaristía, donde Jesús está presente en el mismo poder del Espíritu Santo por medio del cual se entregó por nosotros y a nosotros. Cuando, por el mismo poder del Espíritu Santo, nos unimos con él, nuestra vida redunda en alabanza al Padre. Compartimos con Jesús esta gratitud; nos hacemos un solo cuerpo y un solo espíritu, manifestamos la gloria de la bondad de Dios, alabamos su nombre (cf. Ef 1,10).

La gratitud, señal primera y básica de una vida en el Espíritu, produce las demás virtudes escatológicas: esperanza, vigilancia, gozo y discernimiento. Todo aquel que vive en el plano del Espíritu concibe los dones de Dios, el único Padre, como dados a nosotros para remediar las necesidades de todas las personas y para edificar el único cuerpo de Cristo. «Pero todos estos dones los produce el mismo y único Espíritu, que los distribuye a cada uno en particular, según le place» (1Cor 12,11)[65].

En las vidas de los que son movidos por el Espíritu no existe separación entre lo natural y sobrenatural: todo es sagrado, un don sagrado, un mensaje y llamada que viene del único Dios y Padre. De esta forma, todo lo que llamamos natural entra en el ámbito de la rendención. Y la primera realidad que debe entrar dentro de este entorno es nuestra auténtica libertad. «La gracia de Dios, que en último término es él mismo, debe liberar para la libertad para Dios. Debe, por tanto, llevar a cabo su auténtica obra, a la que ha sido llamada: recibir a Dios de Dios por medio de Dios y únicamente de este modo»[66]. Así, toda la verdad y libertad que existe en el hombre proclama que Dios es misericordioso y se convierte en alabanza de la gloria de Dios en el Espíritu Santo.

Para que la libertad sea creadora y fiel en la nueva creación es esencial que la consideremos siempre como un don gratuito y que

reconozcamos que únicamente por medio de la sangre del Redentor y del poder del Espíritu Santo hemos sido liberados para esta visión y para su poder liberador. Podrá esta dimensión de nuestra liberta marcar nuestra vida si vemos todo lo que somos, todo lo que tenemos y lo que los demás significan para nosotros en la misma perspectiva y acción de gracias.

Toda experiencia genuina de Dios está marcada por esta visión. Alcanzamos la realidad de Dios, de la que depende nuestra subjetividad y transubjetividad, sólo cuando la persona «se recibe a sí misma como un don en la experiencia de la libertad»[67]. Quien acepta la nueva libertad escoge a Cristo porque se sabe escogido por él; ora a Dios con confianza y agradecimiento porque, antes de orar, se sabe llamado y elegido por Dios.

La única forma posible de vivir la nueva justicia, que nos viene a través de la justificación por pura gracia, es un espíritu eucarístico de total agradecimiento y de alabanza. Esta postura, sin embargo, no puede estar separada de la vida. Debe manifestarse en cada una de las facetas de ella, en reconocimiento agradecido de los otros, ayudándolos a descubrir sus recursos interiores, los dones del Espíritu y en relación mutua marcada por la generosidad, todo para alabanza y gloria de la bondad misericordiosa de Dios.

Puesto que, guiados por el Espíritu somos activos y creadores, no podemos considerar nuestra decisión, nuestras obras y prestaciones, como mérito personal; las entendemos, más bien, en la nueva dimensión del amor gratuito de Dios que nos llama y nos confiere la posibilidad de responder creativa y generosamente[68]. Cuando la alabanza y acción de gracias se posesionan de toda nuestra vida, podemos decir, en cierto sentido, que en el Espíritu Santo la libertad de Cristo se convierte en nuestra libertad. Los mandamientos de Dios y nuestra llamada especial —ya sea a la palabra de evangelización, al servicio al pobre, o a la familia y a las responsabilidades cívicas— dejan de ser un simple «debe»; se convierten en dones que debemos compartir con los demás. Una vida bajo la ley de la gracia, bajo la ley del Espíritu, se convierte en una vida en verdad. Desistimos de apropiarnos exclusivamente para nosotros de lo que es libre don de Dios; somos libres para compartirlo todo.

Gutiérrez, el más equilibrado de los teólogos iberoamericanos de la liberación, expresa con toda claridad esta misma verdad.

«Sin los acontecimientos históricos liberadores no existiría crecimiento del reino. Pero el proceso de liberación no conseguirá arrancar las verdaderas raíces de la opresión y de la explotación del hombre por el hombre sin que llegue el reino que es, sobre todo, un don» [69].

La planificación humana y los dones de Dios se implican mutuamente, de forma que nuestra planificación debe ser concebida y llevada a cabo teniendo en cuenta los dones de Dios y las necesidades de las personas. Esta visión de la historia y, sobre todo, la historia de libertad y liberación, alcanza su plena verdad cuando comprendemos que Cristo nos ha preparado sus dones sufriendo en la cruz, entregándose. De ahí que nuestra gratitud incluirá el sufrimiento que exige una vida de servicio a los demás ya que sabemos que Dios está presente en todos los acontecimientos, y especialmente en «el acontecimiento del sufrimiento, como amor liberador» [70].

Aun cuando estoy totalmente opuesto a cualquier tipo de teología que presente la predestinación de forma que Dios mismo parezca excluir de su amor salvador una parte del género humano, subrayaría que no debemos descartar la verdad de la predestinación. En Jesucristo Dios ha predestinado a todas las personas hacerse hijos suyos. Sin embargo, este plan se dirige a la propia libertad de la persona. Será realizado por aquellos que viven con agradecimiento en el plano de la predestinación y de la elección en la fe firme y en la esperanza de que Dios supera todas las cosas. Nuestra fidelidad constante hasta el momento de nuestra muerte es gracia, pero será concedida a todos los que oran incesantemente. Por medio de la oración pongo de manifiesto el reconocimiento total y gozoso de que todo es don del único Dios y dado para todos. La oración cristiana jamás podrá estar separada del celo por la salvación de todas las personas.

2. *Libertad en el Espíritu y apertura a la misión*

Cristo es enviado por el Espíritu para proclamar la buena nueva al pobre y para liberar al oprimido. Su dedicación a sus hermanos y hermanas surge de la gratitud que le inunda; vive en ella por medio de la Palabra que viene del Padre. Es movido totalmente por el Espíritu que es la participación entre el Padre y el Hijo.

Todos los que viven por medio del Espíritu y son guiados por el Espíritu tienen una nueva existencia. Han dejado de pertenecerse egoístamente a sí mismos; están libres para los demás, enviados para dar a conocer los dones abundantes del Espíritu, destinados a todos. Todo el que está inundado por la inhabitación del Espíritu Santo sabe que no se pertenece. Tampoco se despreciará como algo inútil: aprende a glorificar a Dios en su cuerpo por una expresión genuina de amor (cf. 1Cor 6,20).

Realizamos lo que significan muerte y resurrección para nuestra vida, con Cristo y con nuestros semejantes, gracias al don del Espíritu. «Pues el amor de Cristo nos apremia, al pensar esto: que uno murió por todos. Por consiguiente, todos murieron. Y por todos murió, para que los que viven ya no vivan para sí mismos, sino para aquel que por ellos murió y fue resucitado» (2Cor 5, 14-15). Enriquecido con esta experiencia, se ofrece el apóstol de los gentiles para el ministerio de reconciliación (cf. 2Cor 5,18-21). Porque actúa en agradecimiento, considerando todo su servicio como un don gratuito, recuerda a todos: «No recibáis en vano la gracia de Dios» (2Cor 6,1).

La ley del Espíritu que nos da vida en Cristo Jesús nos libera de la esclavitud del pecado y de la ley para el servicio mutuo, para un nuevo orden en la ley de fe, la ley de gracia. Pablo ha sido liberado y enviado a su ministerio por medio de un lazo espiritual. Por medio del Espíritu, que da vida, es un siervo libre de la nueva alianza (2Cor 3,6). Inundado por la esperanza puede en este Espíritu hablar con toda franqueza (2Cor 3,12). Los frutos de la evangelización y del testimonio cristiano vienen del Espíritu. Bajo su influencia podemos ser transfigurados, capacitados para dar testimonio válido. Nos hace verdaderamente libres, ya que donde está el Espíritu del Señor, allí está la libertad (cf. 2Cor 3,18).

La apertura al Espíritu nos confiere una experiencia aún más profunda del carácter de don de toda nuestra vida y especialmente del evangelio; nos dispone para aceptar nuestra responsabilidad respecto del mundo que nos rodea. Éstas son estructuras constitutivas de la libertad que viene de Cristo por medio del Espíritu [71].

El Espíritu desarrolla su actividad dentro de una comunidad de creyentes cada uno de los cuales es libre para los demás y todos juntos son libres para su misión de ser luz para el mundo y sal para la tierra. Guiados por el Espíritu hacen sólo lo que es

bueno y beneficioso para los demás, de forma que todo lo que ellos hacen reporta la bendición a quienes los escuchan y ven.

La esperanza escatológica de la liberación final no nos permite afligir al Espíritu omitiendo la realización del bien que podemos hacer, ya que este Espíritu es el sello «con el cual fuisteis sellados para el día de la redención» (Ef 4,30). Cuanto más poseído por el Espíritu esté un creyente y más transfigurado por la experiencia de la bondad de Dios, tanto más será instrumento libre y responsable del Espíritu en el mundo que le rodea. Vivir en el Espíritu significa que somos verdaderamente nosotros mismos por medio del cumplimiento de nuestra misión para los otros [72].

Aquí deberíamos ver con más claridad la chocante oposición entre la visión cristiana y la concepción marxista que entiende y espera la libertad como algo que brotará necesariamente desde dentro de los procesos y relaciones económicas. Éstos producirán siempre nuevas ideologías que seguirán finalmente las nuevas infraestructuras. También nosotros concebimos la libertad en conexión con la historia y con nuestra actuación. Pero no es producto de la historia económica. «Es más bien la inserción de una nueva realidad en la historia, de manera que se quiebra el presente cerrado y se abre a lo nuevo» [73]. Por medio de la experiencia auténtica de la gracia de Dios inmerecida, la persona espiritual es sensible a los gemidos del mundo, que se halla en dolores de parto y anhela ser liberado. La experiencia de la libertad de los hijos de Dios no puede ser separada de su dinámica hacia una actividad responsable en el mundo y para el mundo [74].

3. *El conflicto entre el Espíritu y el egoísmo carnal*

Partiendo del conflicto que surge del egoísmo congénito y del legalismo habla vigorosamente Pablo en la carta a los Gálatas acerca de la libertad en Espíritu Santo y por medio de Él. La buena nueva de la libertad de los hijos de Dios como don del Espíritu es una exhortación poderosa a «que esta libertad no dé pretexto a carne; sino, al contrario, por medio del amor, poneos los unos al servicio de los otros» (Gál 5,13).

El llamamiento a vivir en el plano del Espíritu, libres totalmente para Dios y para testimoniar la justicia y el amor, sería absurdo si no creyésemos que Dios nos concede verdaderamente

la libertad a la que nos llama [75]. A lo largo de todo el Nuevo Testamento, y ya en la intervención profética del Antiguo Testamento, resuena el indicativo de que Dios nos concede todo lo necesario para vivir una vida nueva, para vivir en el plano del Espíritu. «Caminad en el Espíritu, no dejéis que se cumplan los deseos de la carne. Pues la carne desea contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne» (Gál 5,16-17). El indicativo se convierte en imperativo ya que, aunque nada falta a los que confían en Dios, el egoísmo permanece en nosotros y en el mundo que nos rodea [76].

El Espíritu es más poderoso que todos los poderes del mundo. Pablo nos habla de sus frutos: «Amor, alegría, paz, paciencia, afabilidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22-23). Si, bajo la influencia del Espíritu Santo, creemos verdaderamente en la muerte y en la resurrección de Cristo, tenemos asegurada la victoria final. «Los que son de Cristo Jesús crucificaron su carne con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu» (Gál 5,24-25).

Sin embargo, los frutos del Espíritu no se producen automáticamente. De la gratitud y de la fuerza de nuestra fe depende que el Espíritu produzca en nosotros los frutos de la vida nueva. Como cristianos, debemos aprender a discernir entre lo que viene del Espíritu y lo que nace del egoísmo nuestro y del que nos rodea. Pablo recriminó a los legalistas cuando éstos intentaron seducir a los gálatas y puso en guardia también a aquellos corintios que alardeaban de su propia libertad porque no habían aprendido aún que la verdadera libertad existe en el Espíritu (cf. 1Cor 9-10). El Espíritu nos mueve en una dirección que se adecua perfectamente con nuestra dignidad humana y con nuestra responsabilidad frente a los demás. Ayuda nuestra debilidad (cf. Rom 8,26) dirigiéndonos desde dentro [77].

Aun cuando es necesaria la advertencia contra una falsa interpretación, y especialmente contra la vanagloria, es aún más necesario proclamar gozosamente la buena nueva de que quienes creen y confían en el Señor y le dan gracias son movidos y ayudados por el Espíritu desde dentro. Cabe el peligro de que el énfasis en las advertencias sea tan fuerte que sofoque el agradecimiento por el don del Espíritu Santo. A los ojos de san Pablo, recaer en la timidez y en la búsqueda de la seguridad personal es una injuria al Espíritu y a la alta vocación que se nos ha otorgado

(cf. Gál 5,4; 1Cor 6,2). Seríamos enormemente injustos con el Espíritu Santo si limitásemos la visión cristiana al nivel mínimo de las leyes negativas o nos fijásemos sólo en la multitud de leyes en lugar de centrarnos en la única ley de vida en el Espíritu, en fe gozosa y agradecida, que produce los frutos del amor, de la paz y del gozo [78].

Así como Cristo alcanza todas las personas, también su Espíritu actúa más allá del ámbito de la Iglesia visible. «En todo acto libre está Dios presente, aunque no se le capte explícitamente, como su impulso fundamental y meta final» [79]. Mas de aquellos que creen en Cristo y profesan su fe en el Espíritu Santo sería de esperar un testimonio sobreabundante de la presencia del Espíritu Santo. «"De quien crea en mí, como ha dicho la Escritura, ríos de agua viva correrán de su seno." Esto lo dijo refiriéndose al Espíritu que habían de recibir los que creyeran en él; pues todavía no había Espíritu, porque Jesús no había sido glorificado todavía» (Jn 7,37-39).

La vida cristiana debería manifestar un conocimiento profundo de esta verdad que respira amor. «Cuando él venga, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena» (Jn 16,13; cf. Jn 15,26). Aquellos que creen en el Espíritu y viven en el plano del Espíritu en continua acción de gracias darán testimonio de Cristo (cf Jn 15,27).

V. Libertad concreta

1. *A la luz del misterio de la encarnación*

Quien aspire únicamente a la libertad y a la paz del alma no tendrá libertad. La palabra de Dios creó al hombre como espíritu corporeizado en un mundo visible y tomó la carne de este mundo para librarnos del pecado. Podemos ser libres únicamente si plasmamos la libertad en toda nuestra vida personal y en las estructuras de vida en el mundo que nos rodea.

Todos nuestros buenos pensamientos y decisiones se inscriben en nuestra corteza cerebral, en nuestra memoria. De esta forma son corporeización de la bondad y de la libertad. Pero es también verdad que cada vez que omitimos pensar, desear, decidir las cosas justas nos privamos de una corporeización de libertad para el bien.

Cada mal pensamiento o decisión incrementa las informaciones negativas ya existentes en nuestra corteza cerebral y disminuye nuestra irradiación en el mundo que nos rodea. *El* abuso de *libertad* es alienación y ésta echa sus raíces y se identifica demoníacamente en la involuntariedad social que «subyace al individuo e imposibilita una existencia humana sin equivocaciones» [80].

El mundo que habitamos ha sido infectado por la pereza, por la evasión, por la idolatría y por la culpa. Lo que al principio fueron actos individuales se han institucionalizado y reforzado constantemente a través de nuestras relaciones mutuas. La conclusión es evidente: la libertad misma, entendida rectamente, debe estar corporeizada en toda nuestra vida y objetivada, institucionalizada en las estructuras que influyen en las decisiones, pensamientos y deseos de las personas.

Como ya hemos visto, cada pecado es una esclavitud que nos imponemos, encarnada no sólo en el mundo psíquico sino también en el social. El bien y el mal que pensamos y obramos se objetivan en la involuntariedad física y social, «tomando el aspecto de inevitabilidad o de fatalidad, distinguible, con todo, de lo involuntario en cuanto tal» [81]. Es esencial, por tanto, comprender que no podemos compensar el mal simplemente por medio de un nuevo propósito; podrá ser reparado únicamente por medio de una corporeización vigorosa del bien que podemos obrar, atribuyendo a todas nuestras cargas y dificultades una nueva significación en esta línea.

La libertad necesita, también, su propia esfera, su propio ámbito. Cuando corporeizamos con decisión la libertad para Dios, para la adoración y para todas las personas debemos tener muy en cuenta la relación que existe entre la libertad genuina que viene de Dios y la libertad fraudulenta corporeizada en la soberbia, la pereza, el egoísmo colectivo, la decepción y manipulación, que refuerza constantemente la esclavitud de las personas.

Según la concepción cristiana, la libertad es el don de la Palabra hecha carne y se convierte en realidad por medio del Espíritu que renueva los corazones de las personas y la faz de la tierra. De ahí que no podamos, en postura realista, aguardar el reino final de la libertad sin habernos comprometido sobre la tierra en favor de esta libertad que alcanzará su total perfección en el cielo [82]. Los creyentes están llamados a construir un reino de libertad que les sirva de morada verdadera. «El sistema de dere-

cho es el reino de la libertad actualizado, la palabra del Espíritu convertida en una especie de segunda naturaleza» [83].

Así como nuestra libertad a imagen de Dios pertenece a nuestra auténtica naturaleza y vocación, así nuestro compromiso con la tierra en el campo de la familia, de la cultura, de la política, de las relaciones económicas. La libertad debe ser creadora tanto en sus objetivos como en su empleo. Pero las creaciones de la libertad nunca surgen por sí solas: solicitan nuestra respuesta adecuada o sus alienaciones pueden ser una tentación para nosotros. Responsable, sin embargo, es aquel que una y otra vez intenta superar la alienación centrándose en la libertad interior y en las diversas formas en que la libertad genuina puede corporeizarse.

La involuntariedad social, resultante de usos previos de la libertad, no coarta las relaciones impersonales, pero confiere una estructura, unos incentivos, llamadas o ataduras que permiten y limitan las dimensiones de nuestra libertad [84]. La realización de la libertad humana es problema de la fuerza interior de cada uno y también problema de la relación de cada uno consigo mismo, con Dios y con sus semejantes dentro del contexto concreto. Sólo Dios posee libertad absoluta. Todos nosotros poseemos una conciencia limitada, una fuerza limitada y una esfera de libertad limitada.

Si deseamos verdaderamente ser libres respetemos la libertad de los demás. La genuina libertad se realiza dentro de una esfera social y, por consiguiente, exige que se respeten los derechos y la libertad de cada uno. Además de cooperar en el establecimiento de una atmósfera genuina de libertad, deberíamos ser todos conscientes de que, en su corporeización objetiva, cada acto libre produce un cambio en la esfera de libertad que pertenece a todos [85].

Las ciencias del comportamiento nos enseñan que es imposible ofrecer una atmósfera genuina de libertad sin corporeizar otros valores fundamentales, tales como la veracidad, justicia, paz. Es imposible que todos estos valores se encierren a la vez en las leyes; pero cada uno puede enriquecer el mundo con su propia vida, con su propio testimonio de estos valores y con su esfuerzo por promover su incremento en todas las personas.

2. *Libertad personal y estructuras sociales*

Peligra la libertad siempre que la leyes y las diversas estructuras sociales son mantenidas sin prestar atención a su influencia en las relaciones humanas. A este respecto podríamos pensar en el evangelio paulino de liberación de las condiciones rituales y jurídicas y recordar con cuánta frecuencia se han mantenido, en la historia de la Iglesia, ritos y leyes aun cuando no podían servir ya al crecimiento de la libertad personal ni al fomento de la relaciones interpersonales [86].

Cada interpretación y acción consiguiente cambian la esfera de la libertad aportando una contribución positiva o negativa. Es necesaria, por consiguiente, una apertura a la hora de interpretar y de planificar si queremos corporeizar la libertad, la justicia, la paz y la verdad en el mundo que nos rodea. Cada uno de nosotros debería estar «siempre, sobre cualquier experiencia y situación dada, ulteriormente» [87]. Tarea de nuestra fidelidad creadora es corporeizar la libertad en nuestra vida y en el mundo. Para conseguirlo debemos estar vigilantes, atentos y ser flexibles en nuestras respuestas.

Existe una importante interrelación entre la identidad del individuo y la construcción de una comunidad y de una sociedad saludables. Todos los modelos de cooperación que fomentan el amor y todo lo que ofrezca motivos para la fidelidad y para la libertad creadora enriquecen nuestro medio ambiente total y fortalecen nuestras buenas disposiciones. En un contexto semejante, Erik Erikson nos recuerda que la maternidad es una de las realidades básicas que fortalecen el medio ambiente y la disposición en favor de la fidelidad y del amor [88]. Nuestra época necesita que se le recuerde esto. Incluso por su propio interés debería nuestra sociedad alcanzar una comprensión y aprecio mayores de la maternidad genuina y también de la maternidad responsable. Necesitamos el testimonio, una estructura total de vida en fidelidad y amor a través de los que se corporeícen estas cualidades en el mundo en que vivimos.

Surge con frecuencia la pregunta básica: ¿Qué es anterior, la corporeización de libertad creadora y de fidelidad en las personas o la liberación por medio de las estructuras liberadoras? «¿Qué es más básico, la realidad física o la social?» [89]

Pienso que tanto la enseñanza de Cristo como la experiencia diaria indican que la prioridad radica en la conversión del corazón humano, entendida no de forma espiritualista. En el corazón se construyen los puentes y se fundamenta la integración; en él alcanza la persona su plenitud. Pero jamás deberíamos olvidar de que ambas metas —conversión del corazón y corporeización del nuevo espíritu en el medio ambiente total— constituyen una unidad inseparable. No existe conversión auténtica del corazón donde no se da, al menos, un esfuerzo comunitario para renovar la faz de la tierra.

El reino de Dios incluye una tierra transfigurada. Pienso, sin embargo, que autores como Cullmann están en lo cierto cuando afirman que «la cuestión social estaría ya actualmente solucionada en nuestro tiempo si cada individuo se convirtiese con la radicalidad que Jesús exige»[90]. Es esto perfectamente inteligible a todo el que piensa que la conversión del corazón «que Jesús exige» incluye el compromiso con todo el reino de Dios y da una respuesta al anhelo de toda la creación por participar en la libertad de los hijos de Dios.

El arrepentimiento genuino y la conversión del individuo llevan a una realización de la justicia, de la paz y de la veracidad en todas las condiciones de la vida[91]. Sólo de esta manera pueden superarse las objetivaciones demoníacas de esclavitud. Estoy de acuerdo con Moltmann cuando afirma: «El cambio interior de la persona, sin cambio en las circunstancias y estructuras, es una ilusión idealista; como si la persona fuese únicamente alma y no también cuerpo. Pero un cambio en las circunstancias externas, sin una renovación interior, es ilusión materialista; como si el hombre fuese únicamente producto de sus circunstancias sociales y nada más»[92].

Cuando subrayamos con énfasis la personificación de la libertad no aprobamos todos los tipos de movimientos de liberación. Sólo quienes conocen y manifiestan en qué consiste la libertad verdadera pueden contribuir a la causa de la libertad. Donde se da el fanatismo, la intolerancia, la inclinación al uso de la violencia o se maneja a las personas como objetos, no existe objetivación válida de libertad aun cuando se obtengan cambios de estructuras. Por consiguiente, nuestra implicación en movimientos de liberación debe ser crítica y discriminadora[93]. Sin embargo, una clara conciencia de la ambigüedad de la historia no permite que permanezcamos al margen. Existen momentos históricos en los que la

no implicación puede significar un fracaso trágico. Cuando la historia ofrece la posibilidad en favor de proyectos verdaderamente nobles, la pereza y la evasión pueden ser graves pecados en la lucha por la libertad[94].

La liberación es siempre una tarea incompleta. Nuestros mejores esfuerzos se ven a veces marcados por el fracaso. Con todo, como cristianos jamás cesaremos de esforzarnos por vivir de acuerdo con el don de la libertad y por incorporarla a las estructuras económicas, culturales y políticas, así como en nuestra Iglesia. Sabemos por la fe que, al final, el amor de Dios alcanzará la victoria total de la libertad: en los nuevos cielos y en la nueva tierra. Esta esperanza no nos permite, sin embargo, ser pasivos o docetas. Será verdadera y convincente si contribuimos al crecimiento de esta libertad en las estructuras de la sociedad y en nuestra vida personal. Nuestra esperanza no nos permite mirar perezosamente al cielo; nos obliga a aprovechar con avidez las oportunidades que nos ofrece el presente. El agradecimiento por la redención que tomó la carne de este mundo y nuestra esperanza de liberación y salvación final nos dan ánimos, paciencia y perseverancia.

3. *Libertad y educación*

Quienquiera que esté orientado al futuro en el sentido cristiano de la historia, deberá plantearse todo el área de educación y el esfuerzo por corporeizar nuestra fe en la libertad y en la liberación. La nueva generación debería aprender en qué alto grado el pasado condiciona nuestra libertad; deberían también tener en cuenta que mientras de alguna forma somos «creados» por los otros, poseemos también la capacidad para experimentarnos y crearnos a nosotros mismos mientras contribuimos, de la mejor forma posible, a configurar el futuro.

La educación es adquirir conciencia de nuestras propias posibilidades y de nuestra vocación en un proceso continuado. Es también un proceso de descubrimiento de nuestra propia libertad y de sus objetivos y de ayuda a los demás en esta misma dirección. La educación es el medio óptimo para incorporar la libertad a la vida física y social.

B.F. Skinner es plenamente consciente de lo decisivo que es el proceso educacional; sin embargo, el verdadero propósito de

su proceder consiste en privar a las personas de libertad o, como él diría, «liberar a las personas de la ilusión de libertad». Al realizar esta tarea se ocupa de la educación, para captar lo que las personas y los animales tienen en común. Todo el proceso educacional es manipulable, guiado por estos dos maestros: «sufrimiento y placer». Este proceso, al igual que el medio ambiente que desempeña en él el papel principal, es puro materialismo.

Sin mencionar el nombre de Skinner, Rollo May ofrece un análisis agudo de los resultados previsibles de semejante educación en *Skinner's box*. Donde existen personas, grupos y naciones privados de libertad, recorren éstos diversos estadios de protesta, odio, resentimiento. Algunos llegan a sentir conmiseración de sí mismos, forma «reservada» de odio y resentimiento que despoja a la persona de cualquier forma de iniciativa y de libertad creadora. Cuando la persona es totalmente incapaz de protestar y de odiar la esclavitud existe escasa esperanza de sanar o de restaurar la libertad. Los dictadores que han privado a una nación de su libertad e intentado actuar por medio de la manipulación, de un sistema de amenazas y de promesas materiales, han intentado también canalizar el resentimiento y el odio contra otros. Este sistema es especialmente evidente en el imperialismo comunista del Kremlin [95].

Educadores y psicólogos han puesto de manifiesto la importancia del sentido de autoestimación, creencia saludable en la propia bondad interior, experiencia creciente de la libertad propia para el bien. El control ajeno crea, sin embargo, una marcada propensión a la duda y a la vergüenza fácilmente absorbible por el complejo de culpabilidad y el resentimiento [96].

Mientras el sistema de Skinner se basa en el pesimismo radical sobre cualquier libertad que vaya más allá de las motivaciones del dolor y del placer, otros educadores y terapeutas pueden transmitir un sentido de confianza y de fe en la capacidad humana para la libertad creadora y para la fidelidad. Erikson escribe: «Existen pocas posibilidades de remediar algo ya acaecido; es mucho más lo que podemos evitar que acaezca» [97].

Esta creencia en la bondad fundamental de la persona y en la capacidad para una libertad renovada debería impregnar toda la educación en la familia, en la escuela, en la educación de adultos y en toda el área de la opinión pública. Reconociendo, sin embargo, que cada uno percibimos las limitaciones de nuestra libertad, deberíamos también aprender juntos que «no debería suprimirse en absoluto la aceptación de las limitaciones», puesto que ello puede y debería constituir un acto constructivo de libertad. Podría suceder que tal elección acarrease a la persona resultados más creativos que si no existiese la lucha contra limitación alguna» [98].

El niño, el adolescente e incluso cualquier persona y cualquier institución necesitan limitaciones del ejercicio de libertad. En cierta medida estas limitaciones podrían ser sofocantes, pero si se deben a la búsqueda de una libertad más genuina y amplia pueden contribuir a una fidelidad creciente a la liberación misma. Entonces puede captarse «que la esfera de libertad está limitada por la búsqueda de la libertad misma y no por un elemento extraño» [99].

La libertad se asemeja al grano de mostaza. Si el terreno en el que ha sido sembrada es favorable puede crecer. Sucederá esto a condición de que exista un esfuerzo continuado por parte de todos para contribuir a su crecimiento y si se da una conciencia pública creciente de que la verdadera libertad no puede existir sin reciprocidad, sin relaciones humanas en las que cada uno sea respetado y honrado.

VI. La Iglesia, personificación de la libertad creadora y de la fidelidad

Me alegro de que la Iglesia haya sido llamada a ser y a convertirse en una personificación, cada día más perfecta, de la libertad y fidelidad para la que Cristo nos ha liberado. El Señor la llamó de la nada, porque quiso, para amar y crear nuevas cosas.

Jamás deberá aparecer la Iglesia como una mujer esclava cuyos hijos están también sometidos a esclavitud. Es la mujer nacida libre, la esposa de Cristo, el liberador, la libertad hecha carne. «Porque está escrito que Abraham tuvo dos hijos: uno, de la esclava, y otro, de la libre. Ahora bien, el de la esclava fue engendrado según la carne; pero el de la libre, mediante la promesa. Esto tiene un sentido alegórico. Estas mujeres son dos alianzas: una... engendra para un estado de esclavitud... Pero la Jerusalén de arriba es libre, y ésta es nuestra madre» (Gál 4,22-26).

Resulta más fácil, y al mismo tiempo más difícil, amar a la Iglesia cuando la consideramos en su vocación fundamental. Apre-

ciamos todo lo que en la Iglesia es fidelidad a este llamamiento y sufrimos cuando le es infiel. Sin embargo, cuando decimos «Iglesia», debemos mirarnos a nosotros mismos y juzgar si contribuimos a que la Iglesia progrese en su vocación de ser libre y encarnar una respuesta a Cristo liberador.

La Iglesia debe ser una comunidad de personas liberadas, entregadas a la liberación de todo, en respuesta al anhelo de toda la creación por participar en la libertad de los hijos de Dios. Debería ser un sacramento de la historia de la liberación, celebrando en la liturgia y en la vida el amor liberador de Dios, recordando todos los acontecimientos en que ella respondió verdaderamente a su vocación y recordando también, en arrepentimiento y humildad, los innumerables momentos en los que fue infiel. Su vocación a ser una comunidad desarrolla una visión profética para todas las oportunidades presentes para servir a la causa de la libertad, en fidelidad al Señor de la historia: una comunidad que celebra, en el recuerdo del Señor, la esperanza de liberación final y, de esta forma, se entrega más aún a su tarea [100].

A través de toda la vida de la Iglesia, y especialmente en su celebración, debería ponerse de manifiesto un recuerdo agradecido que ora y agradece a Dios por quien nos fue enviado Jesucristo, el liberador, y también el Espíritu Santo, que nos hace capaces de vivir creativamente en libertad y fidelidad. Sin embargo, aun cuando la Iglesia ha sido creada de la nada, fue llamada de un mundo con muchos condicionamientos y esclavitudes. Fue llamada en libertad pero está compuesta de personas cuya libertad se halla frecuentemente encubierta y bloqueada por la esclavitud del poder y de la falsedad.

Todas estas realidades, y especialmente los efectos disturbadores de las estructuras de autoridad y la infidelidad de la jerarquía y de los creyentes, han creado dentro de la Iglesia numerosas formas de esclavitud y de falsas interpretaciones de la libertad y de la ley. Con excesiva frecuencia ha puesto de manifiesto en su liturgia, en su derecho canónico, en su administración arrogante, en actitud defensiva y en actitudes intolerantes frente a otros, que «los cristianos no siempre han sido tolerantes y liberales, que cometieron con frecuencia acciones espantosas y canonizaron formas de sociedad que se hallaban a muchas leguas de la libertad». Entre otras cosas, recuerda Karl Rahner que los príncipes podían determinar la religión de sus súbditos y la bula de León x, *Exsurge*

Domine, dirigida contra Martín Lutero, en la que se condenaba su opinión de que torturar y quemar a los herejes era un pecado contra el Espíritu Santo. Sin duda, estaba en vigor la ideología, profundamente arraigada, de la soberanía absoluta del estado clerical [101].

Recordar estas verdades históricas es un beneficioso reconocimiento de culpa. En el futuro será imposible cualquier tipo de libertad sin arrepentimiento. El pasado se ha plasmado en la realidad total y supone un acto de libertad adquirir conciencia de todo esto, así como compulsar nuestras ideas presentes, nuestra enseñanza, el derecho canónico y las estructuras de autoridad para detectar si encierran aún parte de los pecados y condicionamientos desfavorables del pasado.

En la vida de la Iglesia jamás deberá ser cuestión de táctica el respeto a la conciencia de cada uno, a la libertad religiosa y a la tolerancia. Todo esto deberá ser considerado como exigencia esencial de la Iglesia, si quiere ésta plantarse en medio de todos los pueblos y naciones como señal luminosa de libertad y desea ser un llamamiento a la fidelidad y a la creatividad en favor de una libertad creciente en el mundo.

El esfuerzo educativo de la Iglesia debería dirigirse especialmente a una recta comprensión de la libertad, de la fidelidad y de la acción creadora. En estos tiempos difíciles de transición de la era constantiniana a una cristiandad por libre elección de fe, deberían aprender los cristianos en sus discusiones y divergencias que la aceptación profunda de la libertad responsable y el respeto incondicionado a la dignidad y conciencia de todas las personas ayuda más que cualquier otra cosa para acercarnos a Cristo liberador [102].

A este fin debería la Iglesia prestar mayor atención al ministerio profético en la iglesia y al ministerio sacerdotal. Y nosotros deberíamos comprender que Dios puede llamar profetas no sólo de entre la jerarquía sino, de modo semejante, de entre los creyentes e incluso de entre los santos que se hallan fuera de las fronteras de la Iglesia. La incorporación que la Iglesia hace de la libertad y de la fidelidad y el papel profético de los creyentes en el mundo secular para el crecimiento en libertad y en discernimiento entre libertad y fidelidad verdadera de una parte y sus contrapartidas de la otra es «una prueba del reino de Dios» [103].

La actitud de la Iglesia frente a la libertad dentro de su propia vida y de sus estructuras y su compromiso para promocionarla en

el mundo secular es una prueba de su fe en Cristo que vino para liberarnos y de su confianza en las mociones del Espíritu Santo. La tentación de construir excesivas vallas y controles, de acentuar demasiado un sistema de sanciones y de recompensas deriva de una carencia de fe y de confianza en el Espíritu Santo. Cuando la Iglesia impone límites a la fidelidad creadora debería ser capaz de probar que actúa buscando únicamente la libertad: crear condiciones favorables para su crecimiento en todas las partes y para todas las personas.

En la medida en la que la Iglesia sea capaz de celebrar con gratitud una historia pasada de fidelidad y de liberación, de sacar a la luz pública sus faltas pasadas y sus logros en un espíritu de acción de gracias al poder renovador de Dios y de descubrir las oportunidades presentes en fidelidad responsable y creadora, será «una comunidad escatológica, adelantada del futuro de toda la humanidad» [104].

Si está abierta al Espíritu lo estará también a la voz de los profetas y prestará la misma atención a las denuncias proféticas y a su propia vocación. Será entonces capaz de ofrecer criterios para distinguir entre liberación verdadera y falsa [105]. No bastan las palabras. Es preciso realizar la libertad. La libertad creadora y la fidelidad deben encarnarse en todas las estructuras de la Iglesia, en toda su visión y enseñanza, incluida su liturgia.

A este respecto, incumbe a la teología una serie responsabilidad: movilizar todos los recursos en la Iglesia a fin de que el pueblo pueda contribuir en la actualización de su visión y ser testigo de ella.

Capítulo quinto

LA OPCIÓN FUNDAMENTAL

Los conocimientos alcanzados recientemente por la psicología y el pensamiento teológico nuevo ponen en primer plano el tema de la opción fundamental. De cómo se entienda ésta depende en gran medida la comprensión de la primera conversión y de la progresiva, la distinción entre pecado mortal y venial. Influye también en casi todos los aspectos de la teología moral. Existen algunos estudios excelentes sobre este tema [1]. Sin embargo, los manuales de teología moral no han integrado todavía los resultados de estas reflexiones. Urge llevar a cabo esta tarea.

I. Armonizando lo antiguo y lo nuevo

La teología moral tradicional, especialmente la tomista, prestó gran atención a la decisión básica en favor del fin último. Todas las decisiones básicas y la calidad de nuestra propia libertad dependen de esta elección. Por el momento, dejamos aparte el problema de la interpretación psicológica de la opción fundamental y todas las conexiones que la psicología mantiene con estas áreas. Deseo subrayar el valor permanente del tratamiento tradicional que se ha dado al tema del fin último y a la necesidad que el hombre tiene de tomar una decisión: se contempla a la persona en dependencia total de Dios, su origen último. El hombre ha sido llamado para responder a Dios con la orientación total de su vida hacia Dios como su fin último. En términos bíblicos esto significa: Dios nos llama a estar con él. En el fondo, se trata de decidir si toda nuestra vida será de escucha y de respuesta a él a través de todas nuestras actitudes y decisiones. En lenguaje secular, se trata de dar

significación última a nuestra existencia y de poner de manifiesto esta significación en cada una de las facetas de nuestras vidas y a lo largo de toda su duración.

Aun cuando en nuestros días prestamos atención especial al contexto total de esta decisión básica, siempre se ha sabido que deberá ser puesta en práctica en medio del conflicto. No hemos nacido como seres indiferentes. Nuestra vida demuestra que hemos sido llamados por el amor infinito de Dios. Esta realidad está profundamente inscrita en lo más íntimo de nuestro ser. Pero es igualmente verdad que hemos nacido en un mundo pecador, poblado de ídolos, en unas estructuras sociales corrompidas. En otras palabras: encontramos fines últimos que contradicen nuestro origen auténtico y la orientación inscrita en nuestros corazones.

A este respecto, nos hallamos confrontados con dos tendencias opuestas: una optimista, pesimista la otra y, con frecuencia, rigorista. Construyendo sobre la tradición debemos tomar nuestra decisión. Como en otras muchas dimensiones y cuestiones de la teología moral, la concepción de la opción fundamental dependerá en gran medida de cómo valoremos la relación entre nuestra condición de seres creados a imagen y semejanza de Dios y la realidad de nuestro nacimiento en un mundo pecador, en solidaridad misteriosa con el «pecado del mundo». Mi elección no se basa en un optimismo fácil, sino en la esperanza y en la confianza: estamos marcados por la condición de criaturas de Dios que nos ama; hemos nacido dentro de una historia afectada con mayor intensidad por la redención que por la solidaridad en el pecado.

Sin embargo, desde el punto de vista práctico, existe una gran dependencia de la calidad del medio ambiente en el que el niño nace y de si el mal que poluciona el entorno está suficientemente contrapesado por una comunidad de fe genuina y por personas santas. Si el joven se halla expuesto a un medio ambiente en el que esté totalmente ausente el elemento divino, las voces ruidosas de los ídolos podrían ahogar las tenues voces de una remota cultura del bien y sofocar los deseos innatos de justicia. En todo caso, tendremos que plantear la pregunta teológica de si en tales condiciones poseería un joven la suficiente libertad como para ser responsable si no llega a alcanzar una opción fundamental en favor de Dios y del bien.

En la actualidad, deberemos abordar el tema tradicional del fin último teniendo en cuenta los estudios y planteamientos psicológicos. La opción fundamental será estudiada, sobre todo, a la luz de la psicología evolutiva. Como consecuencia, emerge una visión más dinámica que concuerda mejor con las perspectivas bíblicas.

A pesar de los intereses comunes, los psicólogos y los teólogos no han encontrado aún un lenguaje común; emplean las mismas palabras pero les atribuyen significaciones diversas. Joseph Fuchs, que como teólogo fue un adelantado, entiende la opción fundamental o decisión básica como un «acto maduro de determinación propia» [2]. Como veremos más tarde, se aproxima a la visión de Erikson de la búsqueda de la identidad y de la integridad. Otros, por ejemplo Piet Fransen, la entienden como un «acto fundamental pero aún inmaduro». Pienso que pueden de alguna manera obviarse las diferencias subrayando la indispensable profundidad por una parte y, al mismo tiempo, la necesidad constante de profundizar la elección básica y llevarla a toda la vida. Si no crece en profundidad y amplitud, quizás se agostará o tomará la dirección opuesta [3].

Karl Rahner describe la opción fundamental como la «autocomprensión total y la radical autoexpresión», y reconoce, simultáneamente, que «al principio permanece con frecuencia vacía e irrealizada» [4]. Ambas expresiones pueden armonizarse si tenemos en cuenta que la primera parte debe ser entendida a la luz de la filosofía transcendental de Rahner, mientras que la segunda parte está más cercana a la experiencia psicológica. Propongo hablar no de «autocomprensión total», sino de la *dinámica profunda* que se dirige hacia la autocomprensión total y a la autoexpresión. En todo caso, deberemos subrayar la dimensión de totalidad. A lo largo del presente capítulo y del siguiente veremos cómo la opción fundamental y la experiencia profunda de conciencia se distinguen por la dimensión de totalidad. Es una experiencia en la que están en juego la totalidad de la persona y todas las relaciones básicas.

Quizás sea conveniente alertar al lector para que preste atención especial a la manera en que la opción fundamental, la totalidad y la madurez están interrelacionadas.

Íntimamente relacionado con el concepto de opción fundamental se halla el de «intención básica» [5]. Es ésta algo más que una pía intención respecto de determinadas obras. Es una intención que tiene, al menos, la dinámica para invadir la orientación y cualidad de todas las acciones y decisiones libres de una persona. De

la intención básica surgen gradualmente las actitudes básicas siempre crecientes. La intención básica no es válida si no pone de manifiesto la dinámica que penetra y transforma todas las actitudes y posturas, y, hasta el carácter auténtico de la persona.

Tengo interés especial en examinar si la opción fundamental, como expresión de libertad básica, es, al mismo tiempo, una opción en favor de la libertad y fidelidad creadoras. Desde este punto de vista, la auténtica opción fundamental, aun cuando conceptual vaya dirigida hacia el bien, puede ser infructuosa si, por ejemplo, se entiende el bien de manera legalista y estática. Richard Niebuhr ha puesto de manifiesto cómo nuestra vida es con frecuencia un politeísmo aun cuando parece ser una expresión de fe en Dios.

Aunque en el Credo profesamos la fe en el Dios único, nuestra vida venera otros muchos dioses. La opción fundamental o intención básica alcanza verdaderamente su objetivo, el Dios único, si toda nuestra vida se convierte gradualmente en adoración de Dios en espíritu y en verdad[6]. La opción fundamental positiva es apertura al Otro y a los otros. Incluye relaciones comunitarias en confianza y amor trascendente. De lo contrario será una opción fundamental equivocada o infructuosa.

Aun cuando podemos hacer una intención básica determinada y explícita, por ejemplo, de servir a Dios con todo nuestro ser, la opción fundamental de que aquí hablamos es, por su misma naturaleza, más que un simple acto realizado en nuestra vida. Incluye una continuada activación libre inherente a todas nuestras elecciones importantes o, al menos, tiende a conferir a todas ellas el carácter de libertad básica. «Si la vida moral sigue la línea de la opción básica libre, ésta se desarrollará y fortalecerá constantemente»[7]. Ésta podrá, sin embargo, sufrir inconsistencias superficiales que, aun cuando no la cambian de orientación, pueden debilitar la opción fundamental de la causa del bien. Puede también ser impugnada por acciones libres de tal profundidad y relevancia que cambien la libertad básica y la opción fundamental en la dirección opuesta. Digamos por último que la opción fundamental es la activación de un conocimiento profundo del yo y de una libertad básica por la que una persona se entrega. Es absolutamente impensable que la opción fundamental sea activada por completo mediante la entrega de uno mismo a una pura idea, ya que una persona es más que una idea. Queda confirmada en su esencia la opción fundamental sólo si la persona, como persona, se entrega

al Otro, al valor persona. En la opción fundamental, la libertad humana se manifiesta como «la capacidad para lo eterno»[8]. Esto no excluye, sin embargo, que un profundo compromiso en favor del prójimo, en amor que trasciende a los otros, pueda ser implícitamente compromiso por lo eterno, por un Dios personal.

II. Contribución de las ciencias del comportamiento y de la filosofía

En esta sección dependo en gran parte de autores y terapeutas tales como Erik Erikson, Eduard Spranger, Søren Kierkegaard, Abraham Maslow y Viktor Frankl. Poseen estos autores una destacada visión de conjunto, comprensión profunda de los valores éticos y un interés particular por la dimensión ética del crecimiento de la persona. Los considero como eminentes filósofos del sentido común. No intento un análisis crítico de todo su pensamiento. Escogeré aquellos puntos con los que fácilmente puedo identificarme aun cuando les conceda a veces un lugar algo diferente en mi propia concepción filosófica[9]. Aun cuando no me he referido expresamente aquí a la obra de Erich Fromm he aprendido muchísimo de la visión ética que caracteriza todas sus obras[10]. Mucho de lo que se dice en torno a las reflexiones de Erikson sobre la identidad e integridad puede encontrarse también en Fromm con otros títulos.

1. *Ciclos de la vida, de Erik Erikson*

Quizás ningún otro psicólogo, terapeuta o filósofo moderno se aproxima tanto a nuestro problema como Erik Erikson quien, a lo largo de toda su vida, se dedicó tan creativamente al tema de la identidad y de la integridad. Intentaré aquí explorar lo que podemos aprender de él para nuestro tema específico.

A semejanza de otros grandes psicólogos, por ejemplo Abraham Maslow, Erik Erikson descubre dinamismos innatos, la necesidad innata de despliegue a par que se busca la significación última. «Todo lo que crece tiene un plan fundamental. Siguiendo este plan surgen las partes. Cada una tiene su momento de especial predominio, hasta que todas las partes han surgido para formar

un todo que funciona» [11]. Erikson ve a la persona individual en un desarrollo continuado pero también enfrentada con la amenaza constante de la desintegración [12]. Presta gran atención a la dimensión personal, a las relaciones personales y a la interdependencia entre el individuo y su entorno. Me parece especialmente útil lo que dice acerca de los estadios o ciclos de la vida. Los estadios son configuraciones dinámicas con contornos determinados, de manera que mientras redefinen los límites internos y externos descubren cambios dentro de un amplio sentido de continuidad.

Erikson compara los estadios de la vida con las leyes biológicas del desarrollo; subraya igualmente el poder de creación y de adaptación del individuo y su capacidad para crear su propio camino de vida. Presenta también claramente una visión personalista sin caer en el individualismo. La interacción con los otros activa el desarrollo y crecimiento personal; su alcance o extensión pueden ser medidos por sus dimensiones interpersonales. Cada estadio abre nuevos horizontes de creatividad si la persona mantiene una dirección clara. Entiende la vida «como una serie de pasos, con llanuras y precipicios, que no se limitan a descubrir las direcciones emprendidas por los primeros pasos» [13].

Erikson mismo subraya la creatividad, aun cuando presta atención especial a la continuidad. El punto de mira de su descripción de los ciclos de la vida es la gradual afirmación de la identidad y, por consiguiente, la integridad como la base de una vida fructífera. Espero que el lector, especialmente el familiarizado con la obra de Erikson, llegue a ver cómo el despliegue de la identidad se aproxima mucho a lo que los teólogos llaman opción fundamental o decisión básica. Este autor nos ayuda a conseguir una comprensión más vital del proceso de crecimiento como despliegue de la gran decisión de la vida. «A diferencia de una montaña arqueológica, la persona no está organizada en estratos. A medida que crece da un paso al futuro y cada entorno experimentado por él forma parte de su entorno actual» [14]. La última cita pone de manifiesto cómo Erikson integra la dimensión social en su psicología evolutiva.

Como terapeuta, es Erikson plenamente consciente de que la bondad jamás alcanza un grado tal que sea invulnerable a todo conflicto posible [15]. La continuada presencia de estadios bajos, sus éxitos y fracasos, explican el fenómeno de las regresiones. El desarrollo de la persona es siempre precario. Al igual que la sociedad,

está condenada a la regresión si no existe un claro propósito de crecimiento y de conversión [16].

Erikson nos ayuda especialmente en nuestra búsqueda de una mejor comprensión de la opción fundamental cuando pone de manifiesto cómo, en diversos momentos en la vida, en los que acaecen sucesos cruciales, las metas que se alcanzan o los fracasos que padecemos marcan para bien o para mal nuestro futuro [17]. Describe momentos importantes o crisis como «un cambio de sentido para mejor o para peor, un período crítico en el que es inevitable tomar un camino u otro» [18]. Distingue con toda claridad entre crisis neuróticas o psíquicas y las crisis normales que marcan la vida de la persona en su crecimiento. Las crisis normales representan «una fase normal de conflicto intensificado, caracterizado por una aparente fluctuación en la fuerza del *ego,* así como por un alto crecimiento potencial» [19]. Una crisis en sentido de desarrollo que invita a una opción fundamental o, mejor, a su profundización, es «un período crucial de vulnerabilidad mayor y de incremento de posibilidades y, por consiguiente, la fuente ontogenética de fuerza y de desarreglos» [20].

Erikson presenta ocho estadios con sus crisis específicas y la decisión básica que es preciso poner en práctica si la persona quiere alcanzar el éxito.

1. Confianza básica frente a desconfianza.
2. Autonomía frente a vergüenza y duda.
3. Iniciativa frente a culpa.
4. Laboriosidad frente a inferioridad.
5. Identidad frente a confusión del papel que desempeñar.
6. Intimidad frente a aislamiento.
7. Generatividad frente a estancamiento.
8. Integridad del *ego* frente a desesperación [21].

Erikson habla de «sentido de confianza básica», iniciativa básica, etc., señalando actitudes, direcciones y posturas que invaden gradualmente la superficie y la profundidad, lo consciente y lo inconsciente [22]. Incluso en el desarrollo normal permanece después de cada estadio una tensión saludable que puede dinamizar el estadio próximo.

Confianza básica frente a desconfianza: En el primer estadio, como lactante, si el niño tiene la fortuna de recibir amor genuino de

padres dignos de confianza, se pondrán los fundamentos para una confianza básica. Esto no excluye, sin embargo, una saludable capacidad para desconfiar, requisito imprescindible para discernir. Nos hallamos ante la necesidad de una síntesis en delicado equilibrio. «A no ser que lo alto en la persona incluya y reintegre, de alguna forma, lo bajo, lo alto es débil, anémico e inestable» [23].

Aun cuando la confianza básica depende en gran medida de la cualidad de la relación entre madre e hijo, los recursos interiores del niño son tan grandes, que experiencias positivas posteriores pueden restaurar este sentido si está ausente. La confianza básica da siempre la capacidad para esperar. Una vez establecida como experiencia básica y respuesta, la esperanza permite a la persona en los siguientes estadios descubrir sus recursos interiores y captar y alimentar oportunidades presentes [24]. El desarrollo en cada uno de los estadios siguientes depende de si se ha profundizado y reafirmado la confianza básica y de cómo han sido superadas las tendencias a una desconfianza básica.

Autonomía frente a vergüenza y duda: Así como el fundamento para la confianza básica se echa en la infancia, de igual manera los fundamentos de la autonomía, de la autodeterminación, deben construirse en la niñez temprana. El niño manifiesta una tendencia innata a afirmar su egoísmo, su propia voluntad. Debemos ver esta tendencia dentro de la perspectiva de la *vocación* individual a vivir su propia vida, a actuar de acuerdo con su propia conciencia. «Querer es la determinación inquebrantable a ejercer libre elección y autolimitación, a pesar de la inevitable experiencia de vergüenza y duda en la infancia» [25].

El niño deberá aprender que su voluntad se halla confrontada con la voluntad y autonomía de otros. Aprender esta correlación y aceptarla es una de las tareas más importantes de la vida. Nuestra autonomía propia será inútil si no reconocemos y respetamos la autonomía de los otros. Cometen los padres una gran equivocación cuando intentan quebrar la voluntad del niño en vez de ayudarle a comprender esta interacción. El pequeño continente oscuro del ser es con demasiada frecuencia el océano de experiencias penosas de invasión por parte de aquellos que niegan al niño su propia voluntad. Si la vergüenza y la duda son la experiencia que prevalece en este estadio, bloquearán en gran medida el desarrollo de la libertad.

Iniciativa frente a culpa: La edad del juego es decisiva para liberar o inhibir las energías creadoras. La iniciativa añade a la búsqueda de autonomía, la capacidad para emprender, planificar, abordar una tarea con imaginación. Unos padres excesivamente protectores impiden en gran manera el desarrollo del niño en este estadio. Una madre que carga constantemente al niño con «haz esto, no hagas aquello», que alimenta y vigila en exceso, produce a su hijo daños casi irreparables. Es también importante que la edad del juego dure lo suficiente para desarrollar un sentido de juego, de imaginación y de creatividad. En este estadio aparece una nueva dimensión de rectitud. Si las cosas van mal, ahora el chico no sólo tiene miedo de ser descubierto y censurado; aprende también a escuchar la voz interior que aprueba o desaprueba desde dentro [26]. Deberá ayudársele a armonizar esta voz interior con la aprobación o desaprobación del entorno. No deberá ponerse el acento sobre la culpa sino más bien sobre el descubrimiento feliz de su papel, de sus propias aptitudes y recursos interiores.

Laboriosidad frente a inferioridad: La edad escolar asienta el fundamento de la virtud de la *competencia.* Constituye un problema delicado la identificación de la tarea, sin confundir la propia identidad de uno con la tarea y el éxito en la vida. Sin embargo, la persona, como ser social, no puede alcanzar su identidad sin dedicación a una tarea común. Es sumamente importante que esta laboriosidad e identificación de tarea reciba el significado de vocación; es decir: un servicio que se presta al bien común. Si no se conciben de esta forma el trabajo y la tarea, si no llenan por carencia de significación, nace un sentimiento de frustración y bloquea en gran medida el ulterior desarrollo de la persona como persona.

Identidad frente a confusión de identidad: Cuando Erikson describe los ciclos de la vida insiste de manera especial sobre la identidad. Una crisis creativa es el camino indispensable para conseguirla. La crisis de identidad predomina en la adolescencia pero su influencia se percibe a lo largo de toda la vida [27]. La identidad propia nace gradualmente de las aceptaciones y rechazos selectivos y de la asimilación parcial de las identificaciones infantiles. Deberán éstas recibir su total significado en una nueva configuración en la que la fuerza del yo prevalezca frente al *super ego.* Es el

único camino para resolver la crisis de identidad. Depende mucho de cómo la sociedad y los más allegados al individuo identifiquen al joven, de que le reconozcan como a alguien y de la medida en que le acepten tal como es [28]. El adolescente tiende a «representar alguna semejanza significativa entre lo que ha llegado a ver en sí mismo y lo que su agudizada conciencia le dice acerca de lo que otros juzgan de él y esperan que él sea» [29].

La identidad final incluye todas las identificaciones significativas del pasado transformadas de forma que pueden hacer un todo coherente, único y razonable para la perspectiva total de la persona [30]. En la medida en que la identidad está realizada de alguna forma, cambia el foco de atención pasando de un desarrollo y de una seguridad de sí mismo a una interrelación activa de la persona con su ambiente [31].

Es imposible describir la identidad sin fijarnos en la fidelidad. Una persona que no se haya comprometido en una causa digna de él y, especialmente, no se haya comprometido por otras personas sin perder su personalidad no ha alcanzado aún el núcleo de su identidad. La fidelidad incluye sinceridad, autenticidad, devoción, «a una promesa solemne vinculante, libremente hecha, con implicaciones irreversibles, con una maldición que sobreviene al no consagrado» [32].

Entendemos con claridad cuán próximo es el concepto de identidad de Erikson a lo que los teólogos llaman opción fundamental. No nace de una vez. Existe, sin embargo. el fundamento cuando se da el compromiso de una persona en el descubrimiento auténtico de la identidad. Esto depende, a su vez, de la fidelidad, hecha de intrepidez y de confianza expresadas en el compromiso personal. La búsqueda de identidad coincide con la busca de coherencia interna y de un manojo duradero de valores. «Fidelidad es la capacidad para mantener compromisos libremente aceptados, a pesar de las contradicciones inevitables del sistema de valores» [33].

El joven no puede llegar a una identidad firme sin comprometerse con una imagen del mundo que le convenza lo suficiente para soportar su sentido de identidad individual y colectiva [34]. Especialmente aquellos que tienen ricas posibilidades cargadas de complejidades necesitan, a veces, más tiempo para resolver la crisis de identidad. Erikson lo ha puesto de manifiesto, por ejemplo, en sus libros sobre Mahatma Gandhi y sobre el joven Martín Lutero [35]. Ambos representan en alguna medida la dificultad para liberarse de la identificación con la imagen de un padre poderoso. «El adolescente o el joven necesitan a veces un *moratorium,* un espacio de tiempo después de su niñez, pero antes de que sus acciones y obras puedan contar para una identidad futura» [36].

Las reflexiones que Erikson ofrece acerca del *moratorium* parecen importantes para comprender el compromiso personal y la fidelidad creadora. No es preciso que el *moratorium* sea experimentado conscientemente como tal. Por el contrario, es posible que el joven se sienta profundamente comprometido y llegue más tarde a descubrir que lo que tomó tan en serio era tan sólo un período de transición [37]. Estas observaciones parecen ser extraordinariamente importantes al relacionar la opción fundamental con las grandes decisiones de vida, tales como la recepción del sacramento de la confirmación, la promesa del matrimonio, los votos religiosos y la elección del sacerdocio.

Hemos prestado aquí la mayor parte de nuestra atención a la solución positiva de la crisis de identidad ya que esto es indispensable en una ética cristiana presentada como una teología de vida. Se comprende que una teología moral escrita principalmente para confesores se fijase de manera especial en el pecado y en el fracaso, pero incluso en este caso debemos decir que no puede entenderse la opción fundamental frustrada sin una captación anterior de la opción fundamental con pleno éxito o identidad.

El Antiguo Testamento concibe con frecuencia el pecado como un «errar el blanco» [38]. Un «pecado» es una solución negativa de la crisis de identidad, cuando una solución positiva era posible. El fracaso básico constituye una confusión de la identidad, es decir una identidad que afirma el propio yo frente al Otro y a los otros. Sin embargo, no podemos juzgar si la confusión de identidad contra los otros es más una realidad psicológica que moral. Una forma grave de confusión de identidad podría surgir con la elección deliberada de una identidad negativa, que podría ser también llamada una «identidad de protesta» de los jóvenes, «identidad basada perversamente en todas aquellas identificaciones y representaciones que, en estadios críticos de desarrollo, han sido presentadas como absolutamente indeseables y peligrosas y, con todo, también más reales» [39]. «La identidad negativa es la suma de todas aquellas identificaciones y fragmentos de identidad que el individuo debe ahogar dentro de sí como indeseables o irreconciliables» [40].

Quizás sea éste el resultado de una educación represiva o una reacción contra una autoridad dominadora, que resulta inaceptable para la persona en desarrollo. El proceso de semejante elección revela una serie de condiciones en virtud de las cuales es más fácil al sujeto obtener un sentido de identidad identificándose totalmente con aquello que menos parece ser que luchando por alcanzar unos roles inaceptables [41], pues los que podrían serlo jamás fueron presentados de forma atractiva o realista. De otro modo, la persona que ha confundido su identidad puede libremente no haber «dado en el blanco». Acaece una de estas confusiones de identidad patológica cuando los problemas de una persona son una constante evasión al «con sólo que»; vida y fuerza parecen existir sólo donde uno no es, mientras que la decadencia y el peligro amenazan dondequiera que uno se encuentra [por casualidad] [42].

Intimidad frente a aislamiento: El sexto estadio del ciclo de la vida se caracteriza por la elección fundamental entre intimidad y aislamiento. El joven adulto que no ha alcanzado una identidad genuina teme siempre perder su personalidad, no es capaz de entrar en una alianza como amistad o matrimonio. Tiende a retirarse a una relación altamente estereotipada y formal carente de espontaneidad real y de creatividad.

En una solución correcta de la crisis de identidad, demuestra la persona que puede entregarse al otro sin perderse: que la realización personal se alcanza saliendo de sí misma [43]. Su identidad suficiente le permite reciprocidad y concibe al otro como un don. La verdadera personalidad «permite a la persona la capacidad de comprometerse en afiliaciones y compañerismos concretos y desarrollar la fuerza ética para continuar en tal compromiso» [44]. El compromiso personal [de una persona] suficientemente fuerte para comprometerse no sólo por una causa buena, sino también por una persona, garantiza la identidad, la libertad básica y la fidelidad creadora en intimidad compartida.

Generatividad frente a estancamiento: El séptimo estadio del ciclo de la vida coincide con la edad adulta. Los que han hallado su identidad, y por consiguiente también la aptitud para la reciprocidad, son creadores en muchas formas. Erikson toma la generatividad como paradigma. En una sociedad en que el niño ha dejado de ser necesariamente el soporte de la vida o un símbolo

social, la transmisión responsable de la vida depende de la profundidad de significación que uno haya encontrado en la vida y del compromiso en favor de ella. Mas no sólo la procreación manifiesta la generatividad. Con esta palabra entendemos, sobre todo, la aptitud total para aceptar responsabilidades, para invertir el tiempo en el hallazgo de soluciones creadoras y para contribuir a la vida de las generaciones presentes y futuras. La fidelidad creadora de una persona, su libertad, espíritu de apertura y corresponsabilidad dependen de cómo haya resuelto las crisis decisivas de los ciclos anteriores de su vida. El estancamiento revela una opción fundamental infructuosa de la que podrá librarse la persona sólo a través de una conversión profunda.

Integridad del «ego» frente a desesperación: El octavo y estadio final del ciclo de la vida coincide con la edad adulta y con la ancianidad. Lleva a su culminación los logros y desafíos de los estadios previos. «En la persona adulta que ha sido responsable frente a las cosas y a las personas y se ha adaptado a los juicios, triunfos y desengaños de poder contar tan sólo consigo misma, el fruto de los siete estadios madura gradualmente. Pienso que la palabra más adecuada para expresar esta realidad es el término integridad» [45]. La integridad es un distintivo del *ego* en el que ha tomado cuerpo un sentido y ordenamiento significativo de la vida. Éste incluye «integración emocional, fidelidad al pasado y disponibilidad para ejercer un liderato en el presente y, eventualmente, para renunciar a él. La persona acepta su propio y único ciclo de vida y el de aquellas gentes que han adquirido una significación para ella» [46].

La integridad encierra y permite un renovado amor a los propios padres, aceptación de ellos y de nosotros mismos, y liberación del deseo insensato de que cada una de las personas y de las cosas sean diferentes de lo que en realidad son. De esta forma aceptamos y realizamos nuestra auténtica responsabilidad. Integridad es la fuerza interior para enfrentarnos, con cierto distanciamiento y, al mismo tiempo, con interés activo, a la vida y a la muerte. Es sabiduría en sus principales connotaciones: «juicio maduro y aceptación» [47].

El peligro en este estadio, o más bien la señal de una opción fundamental previamente infructuosa, de la vida es la desesperación, la amargura, el temor a la muerte, pánico y un descontento

permanente que se manifiesta con frecuencia en desagrado frente a situaciones y personas.

Alguien podría afirmar que Erikson no presenta una definición precisa de opción fundamental; con todo, nos ofrece una estructura e importantes intuiciones para comprender mejor la dinámica subyacente a lo que podemos llamar opción fundamental. Es cierto que no podemos equiparar nuestra noción de opción fundamental a la visión que Erikson tiene de la identidad; ambas, sin embargo, poseen muchos puntos comunes. De la identidad proviene la fuerza del *ego,* tan necesaria para una entrega total. La identidad permite el desarrollo de la generatividad y de la integridad. La descripción que Erikson nos ofrece permite reconocer en ella lo que nosotros llamamos disposiciones y aptitudes básicas en cuanto que toman su dirección y fuerza de la opción fundamental. Además, podemos ver en la visión global que Erikson presenta de los ciclos de la vida una síntesis original entre creatividad y continuidad.

2. *Elecciones fundamentales y tipos de personas, de Edward Spranger*

Hace medio siglo, Eduard Spranger, psicólogo y filósofo y, en cuanto autor, maestro experimentado e inspirado, dedicó gran esfuerzo a describir las elecciones fundamentales tomadas a lo largo de la vida dentro de diversos contextos sociales y culturales [48].

Spranger abre nuestros ojos a la enorme influencia del entorno cultural en la configuración de la orientación fundamental. No sólo describe las disposiciones fundamentales que nosotros podríamos identificar con nuestro concepto tradicional de virtudes, sino que pone además de manifiesto cómo las elecciones de las últimas metas y valores están encarnadas en culturas que pueden influir grandemente en el contenido y coloración de la opción fundamental del individuo.

Pregunta él qué esfera de valores ocupa el lugar principal en las emociones, sentimientos y elecciones básicas de la persona. Preocupado por la interdependencia entre los tipos de valores de una cultura y el *ethos* correspondiente de disposiciones orientadoras, enumera los siguientes tipos de valores:

1) *Valor económico:* Da prioridad a la utilidad económica, al lucro, al éxito. Su *ethos* positivo es dedicación al trabajo, a la profesión.
2) *Valor estético:* Su valor predominante se halla en la belleza, en la armonía, en el disfrute noble. El *ethos* positivo es dedicación a la actividad cultural y a la promoción de una personalidad armónica y equilibrada.
3) *Valor político:* Sus primeros valores son poder, heroísmo, a veces supremacía racial. El *ethos* positivo es el culto a la intrepidez y al dominio de sí mismo. Su matiz es la ambición de poder.
4) *Valor teorético:* Se dedica a la ciencia, a la investigación y a la reflexión. Su *ethos* es entrega a la búsqueda de la verdad, de la objetividad, de la veracidad.
5) *Valor social:* Dedicación al bien de la comunidad. El *ethos* prevalente es entrega al tú, al bien común, al culto del altruismo.
6) *Valor religioso:* Otorga el primer lugar a Dios, busca la unión con Dios y la salvación no sólo de las almas, sino de las personas. El *ethos* es entrega a Dios, desapego de todo lo que se opone al reino del amor de Dios.

Es evidente que cada uno de estos tipos de valores encierra positivas posibilidades de orientación y un *ethos* rico en valores. Pero toda persona que se decida a elegir en primer lugar valores secundarios, tales como el tipo económico de vida, se halla continuamente en peligro de traicionar valores más altos en las decisiones y objetivos últimos. Es éste un peligro inherente en muchas culturas de nuestros días. Toda vez que ninguno de estos tipos existe en situación pura y sin mezcla —son sólo inclinaciones o tendencias más o menos predominantes—, sufriríamos una gran pérdida si se excluyesen unos a otros.

El conocimiento y reconocimiento de los valores religiosos como supremos está, por su misma naturaleza, abierto al valor social y a los otros, a condición de que ninguno de ellos pretenda el primer lugar. Otorgar a Dios el primer lugar absoluto es la opción fundamental religiosa que debería garantizar el orden del amor y la adecuada escala de valores.

El gran peligro que amenaza a los valores religiosos proviene del desequilibrio de aquellos tipos de valores que tienden a ser tan fundamentales y envolventes que emplean los valores éticos, sociales, e incluso los religiosos como medio e instrumento

al servicio del valor predominante. Vemos esto con claridad chocante en el hombre de negocios o en el líder político que asiste a la iglesia e incluso recibe los sacramentos a título de «relaciones públicas». ¡Cuántas veces ha sido usada la religión como triunfo en el juego del poder político!

3. *«Estadios en el camino de la vida», de Kierkegaard*

Como indica el título de la obra de Kierkegaard [49], debemos tener en cuenta, sobre todo, el elemento dinámico en los cuatro estadios. Cada uno de éstos, si el desarrollo ha sido normal, abre los horizontes para el próximo. Desde este punto de vista, Kierkegaard se halla más próximo a Erikson que a Spranger. Pero tiene en cuenta una dimensión a la que ni Erikson ni Spranger han prestado atención explícita. Su aportación puede ampliar nuestra visión de la opción fundamental. Los cuatro estadios del camino de la vida presentan disposiciones predominantes que responden a una escala predominante de valores. Pero Kierkegaard presenta estas disposiciones con la convicción de que cada estadio va en busca del siguiente. Este dinamismo subyacente tiene una cierta afinidad con nuestra manera de entender la opción fundamental.

1) El *estadio estético* implica el sentido y la búsqueda de la belleza, la capacidad de admirar, de vernos inundados de asombro, de gozar, y una dedicación a los valores de la armonía y del arte. Si comprendemos que la belleza es el esplendor del bien y de la verdad coincidiremos con Kierkegaard en considerar al estadio estético como dimensión indispensable para el crecimiento de la personalidad.
2) *Estadio ético:* La persona comprende la majestad del bien, la dignidad de cada persona y da prioridad al arte de amar.
3) El *estadio religioso antropocéntrico:* Aquí se presta atención al nivel horizontal. Se ve la religión desde el punto de vista de la totalidad y salvación de la persona. Se concibe y juzga a Dios como necesario para la propia perfección de la persona. Este estadio tendrá todas las sombras de una visión horizontal imperfecta mientras no alcance una comprensión profunda de Dios Padre y de nuestro Señor Jesucristo que se revela como Dios para toda la humanidad.

4) El *estadio religioso teocéntrico:* Se concibe la vida como adoración de Dios en espíritu y en verdad. Dios ocupa radicalmente el centro. Se concibe la ética como participación en el amor de Dios para el hombre, como respuesta de adoración a su amor y justicia.

Kierkegaard no concibe estos estadios como finales o estáticos sino más bien como momentos de desarrollo que tienden hacia la integración y armonía dinámica. En los estadios de vida presentados por Kierkegaard no hay un lugar para el valor económico, que en el *ethos* capitalista y en la ideología marxista tiende a subordinar al resto de los valores. Más bien constituye el supremo peligro para el valor persona incluso cuando manifiesta un *ethos* positivo e inculca un cierto orden de vida moral.

4. *La contribución de Maslow y Frankl*

Pienso que la comprensión de la teología moral acerca de la opción fundamental podría mejorar en gran medida teniendo en cuenta la descripción que Abraham Maslow hace de «la experiencia vértice» e integrando la «búsqueda de significación» de Viktor Frankl. «Experiencia vértice» es para Maslow una expresión que alcanza la profundidad de la persona y encierra una profunda comprensión de que éste es el verdadero camino en la vida. Es una experiencia de totalidad y de gratitud, una nueva forma de entender que la realización de sí mismo únicamente es posible en la trascendencia. Es una aceptación de la escala de valores; nace de lo profundo y da dirección a la totalidad de la vida [50].

Viktor Frankl ha descubierto no sólo la neurosis mental que sobreviene a personas que, a pesar de sus grandes posibilidades, han fracasado radicalmente en la búsqueda de la significación última de su vida y, de esta forma, han errado completamente el tiro; ofrece también ayuda a través de su logoterapia a quienes han llegado a comprender su vacío existencial pero desean aún la libertad para dar significación a su vida. Piensa él que existen recursos interiores que pueden ser despertados de forma que la persona llegue a encontrar su identidad por medio de una nueva dedicación a la verdad y la voluntad de comprometerse firmemente con ella. En esta búsqueda sincera se da siempre un contacto, aun

cuando sea inconsciente, con el «Dios latente». La opción fundamental se despliega gradualmente hasta llegar a la unión plenamente consciente con el fundamento último de significación.

La opción fundamental produce gran espontaneidad en las decisiones éticas del individuo. Una persona que se ha dedicado firmemente a esta libertad para la verdad y significación final no necesita largas reflexiones para tomar decisiones coherentes con esta dedicación. Más bien, la elección surge espontánea y creativamente desde la profundidad interior donde se halla presente el Dios invisible [51].

III. Libertad básica y conocimiento básico

La opción básica, como realización de la libertad básica, forma una unidad indivisible con el conocimiento profundo del bien. El conocimiento básico y la libertad básica están en mutua relación. Cuando la persona ha alcanzado su identidad y se ha comprometido totalmente con el bien y, en último término, con Dios, posee una nueva manera de conocer el bien y a Dios.

La libertad de la persona tiene su modelo en la libertad divina ya que es una participación de ella. La libertad de Dios es luz, veracidad, lucidez. Pertenece al esplendor de su gloria y se manifiesta en ella. El nivel más elevado de similitud divina en la persona es su conocimiento de amor, penetrado por el amor, engendrando más y mejor amor, ya que Dios es amor. La segunda persona de la santísima Trinidad «no es una palabra cualquiera, sino la Palabra que respira amor» [52]. La Palabra pronunciada por el Padre, en su infinita libertad de amor, está cargada del mismo *élan vital* y, por consiguiente, juntamente con el Padre es el origen del Espíritu de amor.

El conocimiento moral y religioso auténtico, conocimiento de totalidad y de salvación, puede ser una profunda asimilación a Dios y es participación en su libertad, en su conocimiento, en su amor. Es éste un conocimiento inmensamente superior a todas las conquistas científicas en el campo de la tecnología y de la economía. Un aldeano analfabeto, pero santo, con conocimiento amoroso de Dios y del bien se halla más unido a la sabiduría y libertad divina que el mayor científico o el teólogo mejor documentado, si carecen de este tipo de conocimiento existencial o no alcanzan el mismo nivel de profundidad y de totalidad.

En la Trinidad, la Palabra es la segunda persona, el Espíritu (amor) es la tercera. El Espíritu Santo procede del Padre y del Hijo. A partir de esta realidad divina, percibimos que el conocimiento moral básico en el plano de la libertad básica nace del amor e infunde amor. Sin este género de conocimiento no habremos alcanzado el nivel de la libertad básica o libertad trascendental de la opción libre. Conocimiento básico es aquella forma de captación del bien que es inseparable del compromiso e invita siempre a un compromiso más profundo. El conocimiento básico del bien (no tiene por qué ser necesariamente conocimiento conceptual sino existencial) contiene todo el dinamismo de la libertad creadora y de la fidelidad. Sin este tipo de conocimiento, no se habrá alcanzado completamente la opción fundamental de la que estamos hablando. Aun cuando en la santísima Trinidad la Palabra es la segunda persona y el Amor es la tercera, sin embargo en la vida divina íntima *(perikhoresis),* el amor no es, en manera alguna, una conclusión o el término; es la fuente y el centro de la *perikhoresis* (compenetración de las personas divinas). En el amor, desde el amor y para el amor habla el Padre su Palabra consustancial. Cuanto más sea uno imagen de Dios más dinámica será la interacción y síntesis entre el conocimiento del bien y el compromiso total en favor de él. Sólo en la medida en que el conocimiento del bien esté sostenido por la bondad actual de la persona (por su compromiso personal en la libertad básica) podrá prestar impulso efectivo a las virtudes y a las buenas obras.

Una percepción clara y atractiva y la profundidad del conocimiento moral (sabiduría) revelan el bien en nosotros, manifiestan nuestra libertad básica y nuestro compromiso en favor del amor a Dios y al prójimo. En una persona que «conoce» a Dios con toda su mente y todo su corazón es impensable una vida egoísta. «Quien peca, no lo ha visto ni lo ha conocido» (1Jn 3,6).

La observancia del mandamiento del amor al prójimo, compendio de todos los mandamientos, es señal no sólo de que amamos a Dios, sino de que también lo «conocemos». «Quien dice: "Yo lo conozco", y no guarda sus mandamientos, es un mentiroso, y la verdad no está en él» (1Jn 2,4). Los mandamientos de los que Juan habla son, fundamentalmente, fe como aceptación gozosa, agradecida y humilde de Dios, sometimiento a él y amor al prójimo. «La verdad» de la que aquí se habla parece ser lo que nosotros llamamos conocimiento básico, existencial del bien en las

profundidades de nuestro ser. No existe contradicción alguna en las afirmaciones de Juan. Por una parte, dice que no podemos amar lo que no conocemos; no podemos obrar el bien antes de conocerlo. Por otra parte, nos dice que no podemos conocer lo que antes no hemos amado profundamente.

Entenderemos esta síntesis si consideramos los planos diferentes de conocimiento y compromiso. El conocimiento del que habla la primera carta de Juan es el que se da en la opción fundamental y con ella; es el compromiso de la totalidad de la persona con Dios, el compromiso de amar a Dios y al prójimo.

Todos los pormenores de los valores moralmente importantes y de todos los tipos de valor descansan en el valor básico: el *bien;* en último término en Dios que es la plenitud de todo amor. Una captación perfecta y total del valor básico del bien debería incluir el pleno conocimiento de todos los valores ya que se hallan contenidos en él. Pero no se sigue de aquí que el conocimiento del valor básico necesario para la opción fundamental (libertad básica en el compromiso personal con el bien) garantice siempre la inteligencia recta, con corazón y mente, de todos los tipos de valor.

Podría una persona poseer un conocimiento general del bien en una conciencia vital del bien y del mal; igualmente, podría estar en posesión de alguna inteligencia de los tipos significativos de valor y, al mismo tiempo, disponer sólo de un conocimiento y aprecio muy someros de ciertas virtudes. Existen, por ejemplo, muchas personas que entienden y aprecian la justicia legal y la honradez en los negocios. Tienen también un conocimiento y un sentido del mal de la injusticia y desean promover la justicia y el orden. Puede, sin embargo, suceder que no capten la profundidad y amplitud de la justicia social y de este mandamiento: «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre» (Lc 6,36). Esto no significa que ignoren este mandamiento divino. Sin embargo, no pueden verdaderamente comprenderlo, porque todavía no han integrado plenamente en su vida el conocimiento básico necesario y la libertad. Si, no obstante, la opción fundamental es genuina, su libertad básica los empuja hacia una mejor comprensión y realización de todos los valores.

De acuerdo con los temas principales del conocimiento moral (valor básico, clases de valor, valor particular) son posibles tres géneros de ceguera frente al valor: 1) ceguera total, 2) ceguera

parcial y 3) ceguera en la aplicación concreta de una clase de valores. La ceguera total frente al valor se da en diversos grados en aquellas personas que han «errado el tiro», que han hecho una opción fundamental errónea y que, por consiguiente, no han encontrado su verdadera identidad. Como no realizan el valor básico, su conocimiento carece de percepción vital y de atracción. No existe intuición. Pero, por suerte, jamás existe, durante su vida sobre la tierra, ceguera absoluta mientras exista la posibilidad de despertar la libertad moral y la responsabilidad.

La ceguera parcial se extiende a una clase particular de valor e incluso a un grupo de valores. Probablemente afectará a los valores más elevados y con mayores exigencias al no existir un esfuerzo profundo y continuado para obtener el bien. Deberíamos comprender que incluso la carencia de un esfuerzo vital semejante en algún campo no significa necesariamente que esté ausente el conocimiento básico del bien y el conocimiento de los preceptos necesarios para la consumación posible del bien, mientras la persona lucha por conseguir la opción fundamental.

El tercer tipo de ceguera afecta a la toma de decisiones concretas a partir del principio o valor general. Se capta el valor moral y los tipos de valor en general, pero no se consigue discernir la aplicación particular cuando un valor se opone al egoísmo o soberbia aún invictos. Este tipo de ceguera no es necesariamente incompatible con una incipiente buena voluntad.

En la medida en que uno se convierte profundamente, se compromete del todo con Dios y con el bien, vence la ceguera frente al valor. Será necesaria una conversión continua hasta que se hayan despertado las energías de la persona y esté dispuesta para el bien. Si afirmamos que una persona puede y debe convertirse, deberemos conceder que es responsable de ciertas especies de ceguera frente al valor, aun cuando reconozcamos que las fuerzas que ciegan el corazón y la mente de la persona obran las más de las veces en el plano de lo inconsciente y del subconsciente.

Todo depende de cómo esté orientada una persona en el centro más íntimo que activa el inconsciente y el subconsciente. En el corazón de la persona el conocimiento básico y la libertad son indivisibles; por otra parte, coinciden en él la ceguera y la carencia parcial de libertad [53].

IV. El corazón de la persona

Algunos teólogos ponen en relación el concepto de opción fundamental con la visión bíblica del «corazón del hombre»[54]. En la Biblia el «corazón del hombre» no significa, en absoluto, una persona aislada en su interioridad. Más bien centra nuestra atención en aquel punto focal íntimo donde la persona es sensible y está abierta a las demás. Allí se construyen los puentes del «yo tu nosotros» y se entrega la persona en totalidad al Otro y a los otros. Allí también uno se destruye gradualmente a sí mismo haciéndose ineficaz y vacío, ciego y perverso. Cuando pierde la capacidad para amar pierde verdaderamente la mejor parte de su «corazón».

Cuando existe una opción fundamental firme por el bien, el corazón del hombre está lleno por el pneuma, lleno de Espíritu Santo (Ef 5,18). Una ética que se centre en la responsabilidad, en la capacidad para responder a Dios con todo el ser y con toda la vida es necesariamente una ética del corazón. Quien desee obtener buenos frutos deberá poseer un árbol bueno con raíces sanas. En su magnífica carta sobre la libertad cristiana, el apóstol de los gentiles pone claramente de manifiesto que las únicas alternativas son el Espíritu y la carne.

«Porque vosotros, hermanos, fuisteis llamados a la libertad. Solamente, que esta libertad no dé pretexto a la carne; sino al conrio, por medio del amor poneos los unos al servicio de los otros. Pues toda la ley queda cumplida con este solo precepto: el de amarás a tu prójimo como a tí mismo. Si, pues, os mordéis y os devoráis mutuamente, estad atentos a no destruiros a vosotros mismos. Os digo esto: caminad en el Espíritu, y no dejéis que se cumplan los deseos de la carne. Pues la carne desea contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne. Ambos se hacen la guerra mutuamente, de suerte que no hacéis lo que quisierais. Pero, si os dejáis guiar por el Espíritu, no estáis bajo la ley. Ahora bien, las obras de la carne están patentes, a saber: lujuria, impureza, libertinaje, idolatría, hechicería, enemistades, contiendas, celos, animosidades, rivalidades, partidos, sectas, envidias, borracheras, orgías y cosas semejantes, acerca de las cuales os digo de antemano, como ya lo dije antes, que los que las practican no heredarán el reino de Dios. Por el contrario, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,13-23).

Dios no desea únicamente obras externas. La verdadera moralidad nace de la libertad básica, aquel compromiso fundamental de la persona que se convierte en libertad trascendente y da significación y dirección útima a la elección libre que la persona toma en una situación concreta. «Dame, hijo mío, tu corazón» (Prov 23,26). Una decisión buena y las obras rectas son la expresión plena de la moralidad cuando los actos surgen del corazón de la persona, allí donde la opción fundamental es para Dios y para el bien, y alcanzan la profundidad donde uno se sitúa en la dirección correcta.

El corazón de la persona está determinado por el valor central. «Porque donde está tu tesoro, allí estará también tu corazón» (Mt 6,21). Aquel que, en la libertad básica, ha escogido el reino de Dios, tendrá luz para toda su vida y elegirá el bien con un cierto instinto del corazón.

Yahveh no se queja tanto de las acciones perversas de los israelitas cuanto de su «corazón de piedra», de sus disposiciones adúlteras y malas (Is 6,9s; 29,13; Mc 6,52; 8,17s; 16,14; Jn 12,39s). Las grandes profecías mesiánicas alcanzan su cenit cuando Dios promete dar a su pueblo un «corazón nuevo» e infundir el temor y amor de Dios en sus corazones (Jer 32,40; 31,33; Ez 36,26).

«Yo les daré un corazón nuevo e infundiré en ellos un espíritu nuevo; quitaré de su cuerpo el corazón de piedra y les daré un corazón de carne» (Ez 11,19). Dios quiere una conversión total, una sumisión absoluta a él, no sólo penitencias rituales. «Rasgad vuestros corazones y no vuestros vestidos» (Jn 2,13). Mientras los fariseos condenan severamente infracciones externas de leyes humanas insignificantes, castiga el Señor el «corazón» malo, las disposiciones base de las que brota, como de una fuente envenenada, todo mal (Mt 5,18; Mc 7,20s).

El reproche más fuerte del que Pedro acusa a Simón el Mago es: «Tu corazón no es recto en la presencia de Dios» (Act 8,21). Tanto Esteban como el converso Saulo, Pablo, acusaban a los judíos legalistas, de ser «incircuncisos de corazón», hecho del que nacía su resistencia al Espíritu Santo (Act 7,51). El sumario de la proclamación de la buena nueva hecha por el Señor exige «un corazón nuevo» (Mc 1,15). *Metanoein,* traducido frecuentemente como «arrepentirse», significa, más bien, «cambiar de mentalidad», «cambiar de corazón»; por tanto, «vivir con un corazón nuevo,

con un espíritu nuevo». El llamamiento a la conversión aparece en el contexto de las promesas de Dios, ahora cumplidas, en las que se dice que él nos dará un corazón nuevo. Y nuestra respuesta es sumisión total realizada en nuestro corazón de forma que todas nuestras acciones lleven la impronta de esta fundamental opción por él. El corazón circunciso significa una disposición interior de conversión radical y un profundo cambio de vida, nacido desde dentro (Rom 2,5.29). Una «conciencia pura» y una opción básica por Dios y por el bien son tan inseparables como las dos caras de una moneda (Rom 1,5). La auténtica esencia de la conversión consiste en asumir el espíritu interior de Cristo. De esta voluntad brota una nueva conducta. «Tened entre vosotros estos sentimientos, los mismos que tuvo Cristo» (Flp 2,5). La nueva orientación de los discípulos de Cristo ha sido posible no únicamente por la conformación con el ejemplo de Cristo sino, sobre todo, por la inhabitación de Cristo en nosotros (Rom 8,10; Ef 4,17-24). Si, mediante la fe y la gracia, permitimos que Cristo habite en nosotros, y si sus palabras están también dentro de nosotros, produciremos fruto en abundancia y demostraremos ser discípulos de Cristo (Jn 15,7-9). La fe como aceptación gozosa de Cristo, la verdad salvadora, y la firme sumisión a él es lo mismo que «estar en Cristo» (Flp 1,23). Nuestra opción fundamental en fe se convierte en fuerza interior y en voz que nos llama a actuar a semejanza de Cristo. «Revestíos del Señor Jesucristo, y no pongáis vuestro afán en la carne para satisfacer sus deseos» (Rom 13,14). Tanto Pablo como Juan definen esta nueva forma de vivir como «vida en Cristo Jesús», como «habitar en su amor». De esta disposición de corazón nace la buena dinámica de la vida del discípulo como cooperador y correvelador del propio amor de Dios en Cristo Jesús.

La teología de san Agustín, donde trata del recuerdo agradecido y del corazón del hombre, sigue la línea bíblica. Exige un firme y sincero sometimiento de la persona y está convencido de que, en tal caso, la libertad para la acción buena está garantizada. «Cambia tu corazón y tu obra habrá cambiado» [55]. La opción fundamental será a favor o del amor desinteresado *(dilectio)* o del amor egoísta, desordenado. «La voluntad recta es amor bueno. La voluntad pervertida es un amor malo» [56].

Para Tomás de Aquino, el acto espiritual básico o «primero» de la persona es un acto importante, una disposición total de la

persona [57]. De aquí no se sigue, sin embargo, que un niño de cinco o seis años sea capaz de tener esta disposición básica contra el bien y contra Dios, aun cuando no deberíamos excluir la posibilidad de que en un niño que despierta a la actividad espiritual y moral esté presente la libertad básica y conocimiento para el bien que da valor moral a sus elecciones. La presencia del Espíritu que nos despierta para el bien es una cosa; otra muy diferente es tener una conciencia y libertad tales que le hagan a uno responsable de un acto básico grave de separación de Dios. Para tal acto grave es preciso haber adquirido la posibilidad de identidad básica a través de la experiencia, de la reflexión, del conocimiento y de la libertad.

De todo lo que llevamos dicho se deduce que libertad en su profundidad básica no se reduce a decir «sí» o «no» a una decisión específica. Se trata del poder de modelarnos y crearnos a nosotros mismos, de llegar a ser lo que somos verdaderamente [58]. La opción fundamental decide acerca del «corazón» que puede rebosar de amor y bondad y también albergar un egoísmo profundamente enraizado. «Realización de sí mismo en apertura hacia otros — amor — es la verdadera sumisión moral de la libertad básica de una persona. El repliegue dentro de uno mismo es sumisión negativa» [59].

Todo lo dicho nos lleva a concluir que un firme compromiso hacia los demás en una alianza tal como matrimonio o votos religiosos es pensable únicamente en el plano de la opción fundamental. Es decir: si una persona ha alcanzado este nivel nace de ahí la opción fundamental y lleva a la auténtica identidad de la persona o bien se trata de una pérdida responsable de las oportunidades para alcanzar una identidad responsable. «La libre entrega de nosotros mismos como persona es más que una acción o acciones particulares y más que la suma de ellas. Subyace a todas ellas, la penetra y las trasciende» [60].

Sin embargo, pueden existir decisiones particulares realizadas con una profundidad de conciencia tal que incluyan la afirmación radical o el cambio de la propia orientación de una persona. Puede tener lugar una experiencia vértice, un acto de fe, esperanza y amor de Dios tales que sepa una persona qué dirección les ha dado y ha aceptado libre y agradecida. Pueden existir también actos negativos de conciencia profunda y de libre decisión por los que la persona cambia de dirección y lo sabe en su corazón, en la profundidad y totalidad de su ser.

V. La opción fundamental y las grandes decisiones de la vida

En las últimas décadas pasadas toda una rama de la psicología ha centrado su atención sobre la metodología de las decisiones [61] y ha explorado las diversas dimensiones de las grandes decisiones de la vida y de las de cada día [62]. Si queremos saber algo importante para la sociedad crítica actual sobre la opción fundamental y de la libertad de elección en relación con ella, no podremos ignorar la contribución de las ciencias del comportamiento. No podemos crear una separación entre la relevancia moral de los actos humanos y su estructura psicológica; tampoco podemos separarlos de su significación en el contexto. «Así como no todo lo que se presenta en forma de una sentencia puede ser considerado como declaración o juicio en sentido psicológico, no todos los acontecimientos en los que se da alguna elección son decisiones verdaderas o elecciones humanas» [63].

Las grandes decisiones que manifiestan o afectan profundamente a la opción fundamental son principalmente aquellas en las que nos entregamos a nosotros mismos en una alianza a la comunidad y a la persona particular. Tan sólo cuando tomamos una decisión semejante con aquella profundidad de conocimiento básico y de libertad que permite realmente ser fieles al compromiso podemos hablar de decisión en pleno sentido moral y psicológico.

Sin pretensiones de ser exhaustivo quiero señalar decisiones fundamentales tales como la opción personal de fe en Jesucristo y en la misión de la Iglesia, tomada por un adulto o por un adolescente que haya alcanzado ya el estadio necesario de identidad. En la lista de estas opciones señalaría: bautismo de adultos como signo de la entrega personal a Cristo y de alianza con la Iglesia. Dado que el bautismo de adultos es una excepción en occidente, me fijaré, más bien, en la confirmación como una ratificación madura de lo que Dios nos ofrece en el bautismo; la promesa de matrimonio, el voto de celibato por el reino de Dios; una decisión que sea prueba de profundidad y de verdadera amistad o de amor desinteresado; la elección deliberada de una profesión, por ejemplo: la de médico o la de político, con una firme entrega al *ethos* positivo.

Comprender la relación que existe entre una decisión de gran importancia y la opción fundamental puede iluminar la difícil cuestión de la validez de un matrimonio iniciado con preparación insuficiente y sin madurez. Puede contribuir también a nuestro esfuerzo por ayudar a las personas a prepararse mejor para la elección del futuro consorte y es indispensable, en el catecumenado preparatorio, para una tan importante entrega de sí mismo. Se entendería mejor el matrimonio como una grave decisión relacionada con la opción fundamental si fuese presentado, no como lo hace el derecho canónico — como un deber contractual respecto de ciertos «actos abiertos a la procreación» —, sino más bien como una mutua entrega, como alianza de personas para estar cada uno con el otro y ser para el otro, como prefirió el concilio Vaticano expresarlo después de largas discusiones [64]. Deberemos explorar todas las dimensiones de la entrega personal en la medida en que la permite y fomenta una fidelidad creadora a lo largo de toda la vida. Las grandes opciones de la vida están cargadas de promesas en la medida en que nacen de la profundidad del corazón de la persona y penetran en él [65].

La validez de la opción fundamental se afirma, debilita o cambia a tenor de las decisiones básicas de nuestro compromiso con los semejantes, de nuestra integridad profesional o de la responsabilidad respecto del mundo que nos rodea. Si tomamos las grandes decisiones correctamente y no con precipitación o insolencia, cambian la dirección en que fuerzas inconscientes las colocaron. Pueden reorganizar nuestras energías psíquicas en una dirección adecuada. «Parece que existen dentro de nosotros poderes que no se ponen en funcionamiento hasta que tomamos una decisión consciente» [66]. Sucede algo muy diverso cuando tomamos las decisiones con excesiva precipitación, antes de que una persona esté verdaderamente dispuesta en todos los niveles de su personalidad. Esto no significa que una decisión sea válida y fructuosa tan sólo cuando proviene de «una persona completamente unificada» [67]. Sin embargo, deberemos, al menos, permitir que las personas se tomen tiempo para que sus grandes decisiones tengan lugar en plena identidad y con el mejor dinamismo hacia una integración mayor de su vida consciente e inconsciente.

Deberíamos considerar estas grandes decisiones como relacionadas con la vida diaria. Una persona debería siempre actuar y amar en la medida en que es capaz en el nivel presente de libertad, de forma que se incremente su libertad básica. «Se requiere la intrepidez no sólo cuando una persona toma una decisión ocasional

crucial, sino también en las decisiones pequeñas de cada momento, ya que influyen en que uno se construya como persona que actúa con libertad y responsabilidad» [68].

Tomar decisiones cruciales debería estar precedido por un período en que la persona pusiera mayor intensidad en vivir y actuar fiel y creativamente, mientras tomase las decisiones ordinarias de cada día con vistas a madurar para la decisión que ya se prevee. Si, por ejemplo, se me acerca un religioso o un sacerdote para pedirme consejo respecto a un cambio de estado, posible dispensación para vivir vida matrimonial, o si vienen unos esposos para consultarme la grave decisión de divorcio, les urjo a que vivan durante un cierto período una vida de oración más intensa y a que examinen su vida cada día para ver si se hallan en aquel nivel de fidelidad y de apertura a Dios que les permitirá tomar su decisión como una respuesta fiel a la oportunidad presente y a la llamada de Dios. Jamás debemos intentar disociar las grandes decisiones de una vida moral total ni, especialmente, de las decisiones diarias de ser fieles a la gracia de Dios y abiertos a las necesidades del prójimo.

Me parece que en estos momentos en los que la cristiandad por nacimiento se transforma en cristiandad por elección personal de fe, debería posponerse la confirmación hasta que el joven comprenda, en su identidad personal, la *importancia* de un compromiso personal renovado, solemne, con Cristo y con su Iglesia. Durante el período de preparación debería desarrollarse una comprensión más profunda del significado de nuestra vida como respuesta al llamamiento que Dios nos hace a vivir en Jesucristo. Sería especialmente adecuado que se celebrase la confirmación en momento en que la persona deba decidirse en las importantísimas cuestiones de vocación o profesión [69]. En este momento, debería uno entender la elección de su profesión no sólo teniendo en cuenta la realización y crecimiento personal, sino, de igual manera, y más aún, la respuesta a Dios por el compromiso con el bien común, con el servicio de los semejantes.

Elegir la vocación personal, ya sea en religión, matrimonio o estado célibe, en el servicio al evangelio o al pobre y al enfermo, o en una profesión como periodista, político, artista, albañil, o o cualquier otra debería realizarse con una reflexión y conciencia del compromiso personal tan profundas que se alcanzase el mismo nivel de una opción fundamental profundamente confirmada. Las

grandes decisiones de la vida pondrán en movimiento las energías de la libertad creadora y de la fidelidad en la medida en la que uno haya alcanzado el nivel de responsabilidad personal, sea capaz de modelar y de crear y, al mismo tiempo, de comprometerse en una alianza con el bien común bajo la guía de Dios.

En estas grandes decisiones que se relacionan con nuestra opción fundamental, y la afirman y fortalecen, deberemos ser plenamente concientes de que no son adoptadas de una vez para siempre; sino necesitan ser sostenidas y reforzadas. Es una especie de suicidio psicológico vivir la propia vida, y especialmente un compromiso para toda la vida, en una actitud de provisionalidad y de escapatoria. Podríamos repetir con el *Fausto* de Goethe: «Es el fin supremo de la sabiduría: sólo merece la libertad, lo mismo que la vida, quien se ve obligado a ganarlas todos los días» [70].

No podremos vivir fiel y creativamente la opción fundamental y el compromiso personal tomado en las grandes decisiones a no ser que entendamos la vida moral más a la luz de los consejos evangélicos (tal como fueron expresados en el sermón de la montaña, en los discursos de despedida y en todo el Nuevo Testamento) y no en el nivel de la moralidad de defensa. Quien desee vivir sólo de acuerdo con las exigencias mínimas de las leyes prohibitivas y limitadoras será incapaz de vivir de acuerdo con su compromiso personal. Es necesario prestar atención primordial a las realidades positivas y oportunidades que, día tras día, permiten una fidelidad creadora al compromiso personal.

Deberíamos considerar y realizar cada celebración de un sacramento en el plano de nuestra opción fundamental y de las decisiones básicas de nuestra vida.

La celebración eucarística debería profundizar nuestra relación de alianza con Cristo y con la Iglesia, levantarnos a una gratitud profunda que nos remitiese siempre más profundamente a la ley de gracia, fe y amor. Toda celebración comunitaria y la participación personal debería gozar de estas cualidades que nos capacitan, en la senda de nuestra libertad básica, para transformar nuestra opción fundamental en orientaciones y aptitudes más vitales.

No sólo en el caso de una reconversión «de muerte a vida», sino en toda celebración del *sacramento de la penitencia,* nuestro arrepentimiento y propósito deberían situarse en el nivel de una decisión profunda. El sacramento será de alguna forma inútil si nuestra opción fundamental no es fortalecida por un firme propó-

sito que nos ayude a trasladarlo a una nueva dimensión de nuestro camino interior y a una más completa planificación de nuestro futuro, como manifestación de nuestra reconciliación con Dios, con nosotros mismos, con nuestros semejantes y con toda la creación. Nuestros propósitos particulares no afectarán verdaderamente nuestras vidas hasta que no queden integrados en el propósito general u orientación fundamental. No existen decisiones aisladas; la línea total de nuestra vida planifica de antemano las decisiones particulares y los progresos futuros.

Nuestro examen de conciencia, preparatorio para un acto profundo de arrepentimiento y propósito, especialmente en el sacramento de la penitencia, debería mirar no sólo a los pecados individuales, sino, intentar, más bien, discernir cómo se debieron a condiciones previamente decididas, elecciones y deseos equivocados, y a la carencia de una decisión general firme [71]. En cada una de las celebraciones sacramentales debería hacerse más vital, profundo, y concreto nuestro propósito esencial de amar a Dios por encima de todas las cosas y de amar, en él y con él, a todas sus criaturas.

VI. La opción fundamental y las actitudes fundamentales

1. *Acto, virtud, estilo de vida*

Como hemos visto, existen decisiones básicas que brotan en lo más profundo del ser, donde la opción fundamental y el conocimiento de base se hallan unidos. Un acto plenamente humano es expresión propia de la persona y, al mismo tiempo, entrega; si bien no todo acto libre es expresión plena de la persona. Esto se debe a dos razones: primero: muchas decisiones vitales —los deseos y acciones cotidianos, palabras dichas con deliberación y libertad— no se presentan a la conciencia personal con la suficiente importancia como para despertar la libertad plena personal. La persona, en su desarrollo y circunstancias concretas, no las ve tan importantes como para marcar radicalmente todo un plan de vida. Son periféricas. Segundo: incluso después de una intención fundamental sincera y válida, continúan existiendo en la persona diversas áreas y tendencias no iluminadas aún o no transformadas plenamente por la opción fundamental. Existe, por tanto, la

posibilidad de que en el plano periférico la persona no sea coherente con la intención fundamental. Necesitará un espacio de tiempo para llegar a la identidad plena, a la integridad e integración. Con frecuencia las contradicciones que encontramos en el mundo que nos rodea impiden este proceso de integración y de consistencia completa [72].

Entiendo sin dificultad, con Tomás de Aquino, que antes de la plena activación del conocimiento básico y de la libertad en el niño puede existir, y existe de hecho, una intencionalidad u orientación hacia el bien y hacia Dios. Pero surge inmediatamente la cuestión de si un niño puede expresarse libremente en actos de tal profundidad e intensidad que sean capaces de invertir eficazmente la orientación innata hacia Dios. En otras palabras: estoy convencido de que el niño puede crecer en bondad; pero no puedo concebir que un niño de siete u ocho años pueda cometer un pecado mortal tal como afirmó una cierta tradición tomista, resucitada de nuevo por Maritain [73]. Mientras la orientación fundamental inscrita en el corazón del niño por el Creador y Redentor pueda ser gradualmente confirmada o debilitada no existe aquella expresión libremente elegida que invertiría la auténtica profundidad en la que la presencia del Espíritu de Dios orienta al niño hacia el bien.

Pienso que cuando Maritain afirma que un acto libre más bien irrelevante, como comer a escondidas, podría activar una opción fundamental contra Dios y contra el bien contradice la psicología del desarrollo infantil. Un acto tal no es, normalmente, proporcionado a la expresión plena y compromiso de la persona incluso en la vida de un adulto normal; mucho menos lo será en la vida de un niño. El niño no está todavía suficientemente desarrollado para que, incluso un acto importante de resistencia obstinada a los padres, pueda inscribir una intención fundamental contra Dios y contra el bien.

Presumir tal facilidad de paso del bien al mal con ocasión de un acto periférico y relativamente irrelevante choca no sólo contra la psicología del adulto y del niño, sino que manifiesta un pesimismo acerca de la profundidad y fuerza de la orientación innata de la persona humana hacia el bien. Dios vio que su creación, especialmente la de la persona humana, era «muy buena». No sería éste el caso si la bondad innata del niño pudiese transformarse en maldad con ocasión de un acto relativamente superficial. Al tratar

del pecado, especialmente de la distinción entre pecado mortal y venial, deberemos de tener muy presente esta observación.

En un «ambiente divino», un entorno en que se incorporara plenamente todo el bien, la bondad innata de la persona humana —especialmente cuando ha sido ratificada por una opción fundamental— se pondría fácilmente de manifiesto en todo el estilo de vida de la persona, en el carácter y en todos sus actos individuales. Pero en la situación concreta de la mayoría de los seres humanos, marcados por una pobre herencia genética y empujados constantemente en diversas direcciones por un medio ambiente desquiciado, la opción fundamental no puede ejercer plenamente su influencia sobre todos los actos humanos. Será necesario un esfuerzo largo y paciente, atención y conversión continua hasta que la opción fundamental esté tan incorporada a las aptitudes fundamentales, a las virtudes, que todo el estilo de vida sea una expresión verdadera y coherente del único yo tal como Dios quiso que fuera cuando lo creó.

Ciertamente podemos decir que a una persona se le conoce por su estilo, «la única estructura que da unidad y distinción a sus actividades» [74]. Pero esto presupone un proceso completo de desarrollo y activación de la libertad básica y las elecciones libres, casi siempre, que establecen claramente la identidad e integración de la persona.

Una opción fundamental a favor de Dios y del bien es una respuesta a la creación de Dios y a su orden de redención, presente por doquier. A través de esta afirmación, se convierte el hombre, en un sentido profundo, en cocreador con Dios. Pero la obra de esta creación exige atención continua y vigilancia. Cuando se acepta la obra maravillosa y el diseño de Dios con la profunda libertad que implica la expresión «opción fundamental e intención», existe una dinámica de crecimiento, integridad y madurez que no puede ser fácilmente sofocada. Los tres actos, pero principalmente las decisiones impregnadas de libertad creadora y de fidelidad, se inscriben en la dinámica psíquica de la persona y fortalecen, de esta manera, su espíritu. No se trata únicamente de incorporar la opción fundamental en la totalidad de la persona, sino también de alcanzar mayor profundidad de firmeza y claridad en la opción fundamental [75].

2. *Virtudes humanas*

Las virtudes son una parte de la creación maravillosa del conjunto de la persona humana en la que Dios y el hombre cooperan. Esta nueva creación encierra, esencialmente, dos dimensiones: primero: se enraíza y configura en todas las facultades humanas activando aún más la voluntad en su deseo innato. Amplía la inteligencia con una intuición más profunda del bien y da mayor fuerza y configuración más clara a las emociones y sensaciones de la persona. De esta forma se promueve la unidad entre voluntad y entendimiento. Íntimamente ligada a esta creación interior de unidad y fuerza se halla la unificación con el mundo de los valores, apertura al otro y cohumanidad con los otros.

Mientras Platón consideró las virtudes principalmente desde el punto de vista de las facultades interiores, Aristóteles y la tradición católica más importante consideró igualmente las esferas de valores con las que uno entra en una relación siempre creciente, como si se tratase de una alianza. La creación de la persona interior comporta apertura a la creación de Dios y participación en ella por medio de relaciones creadoras.

Una virtud es genuina en la medida en que la libertad es su base. Mediante la libertad de elección construimos una capacidad creciente para responder a la totalidad de la esfera de valores y particularmente a los valores de las personas y de sus necesidades. El valor actual de un acto moral depende de la entrega o sumisión personal básica elegida libremente (opción fundamental) y de la respuesta libre y gozosa a aquellos valores que dan amplitud, profundidad y contenido claro a esta opción. Con todo, el elemento principal que confiere valor moral al acto es la activación de la libertad básica y del conocimiento [76].

No se alcanza la virtud por mera repetición de actos, sino más bien a través del poder unificador de la idea motriz y de la autenticidad de aquellos motivos que corresponden a las diversas esferas de valores. Lo dijo atinadamente Immanuel Kant: «La virtud es una fuerza moral en pos de su deber que jamás se convertirá en hábito, sino que emanará continuamente del espíritu como algo totalmente nuevo y creador» [77]. Se mantiene vivo y aumenta su vigor cada día mediante las respuestas al valor en la vida diaria, pero, sobre todo, a través de aquellas realizaciones

de valor que alcanzan a los estratos profundos y a la profundidad de las relaciones humanas. «La virtud no es indiferencia estoica *(apatheia)* ni hábito mecánico; es fuerza espiritual en perfeccionamiento gozoso. Tampoco es virtuosismo superficial. Deriva su vida de la decisión profunda y es decisión permanente en favor del bien. Está animada constantemente por la aceptación gozosa del valor incorporado a ella. En consecuencia, la virtud es posible cuando existe auténtica captación del valor y amor a él»[78]. Max Scheler ha demostrado con brillantez que la equivocada interpretación de la virtud como mero hábito o como respuesta a deberes impuestos privaría a la virtud de toda su creatividad[79].

3. *Integración de la fe en la vida*

Los cristianos se convierten en sal de la tierra y luz del mundo cuando su fe y su vida están totalmente integradas. Nos hallamos en la senda de esta integración cuando la decisión básica de fe (opción fundamental) penetra y unifica todas las energías y facultades personales en esfuerzo continuado por adquirir más luz y ofrecer una respuesta cada día más identificada con los dones de Dios y a las necesidades de las personas. Esto lleva consigo una disponibilidad constante para participar en la acción creadora y redentora de Dios en lo más profundo de nuestro ser y en el mundo.

Podemos concebir las virtudes como aptitudes específicas que responden a esferas particulares de valores. Estas virtudes manifiestan y promueven totalidad y salvación si están enraizadas en la opción fundamental de la fe. Fe es aceptación gozosa y agradecida de la verdad salvadora y del amor liberador de Dios. Esta aceptación implica gratitud profunda y disponibilidad para responder a estos dones con todo nuestro ser. La fe es una entrega personal, confiada y amorosa a Dios, fuente y meta de todo bien. La vida cristiana es la concretización fiel y creativa del acto de fe básico.

Fe significa totalidad y salvación en la medida en la que está llena de esperanza y de confianza y produce fruto en el amor para la vida del mundo. Si es activa en amor, la fe es verdaderamente una opción fundamental. La esperanza y el amor no pertenecen únicamente al despliegue final de la fe; son parte esencial de la

fe como opción fundamental. El despliegue de estas tres virtudes: fe, esperanza y amor, entendido como integración de la fe en la vida, acaece en el ámbito de las virtudes[80].

Con su amor, Dios nos da todas las cosas como un signo de la auténtica libertad de su amor y llamada, simultánea y gratuita, a unirnos con él en su amor a todas las criaturas. Por consiguiente, podemos describir la configuración de la opción fundamental cristiana como amor a Dios sobre todas las cosas y amor a nuestros semejantes siguiendo la medida y el modelo en que Dios ha mostrado su amor por nosotros en Jesucristo.

La tradición escolástica trató la integración de fe y vida por medio de las diversas virtudes bajo el título: «La caridad como forma de todas las virtudes.» Se entenderá mejor esta postura tradicional y alcanzaremos mayor profundidad si la consideramos en el espectro de la opción fundamental y, al mismo tiempo, en la perspectiva de integración de fe y vida.

G. Gilleman ha contribuido en gran manera a entender mejor esto en la perspectiva del amor redimido y redentor[81]. Aun cuando no emplea nuestro concepto clave de opción fundamental, subraya algunos puntos idénticos: que la fe como respuesta amorosa es totalmente don de Dios; que el amor no sólo se añade como una nueva cualidad, sino que está ya innato en el corazón de la persona y se despliega con la gracia de Dios; que la influencia de la caridad va más allá del conocimiento conceptual y de la reflexión explícita; que cuando se reconoce que todo surge de las profundidades del corazón humano, se concibe las virtudes como mediación del único poder básico y omnipresente del amor[82]. De esta forma, todas las virtudes son un despliegue de la belleza de la vida en Cristo, con Cristo en medio de nosotros y con su amor como fuerza básica y unificadora.

El amor tiene sus estructuras. No es un mero sentimiento ni una vaga opción. Tiene un contenido y da testimonio e integración a la fe en la vida mediante la diversidad unificada de todas las virtudes cristianas.

El amor no es, en primer lugar, un mandamiento. La fe que lleva fruto en el amor para la vida del mundo es un don. Es la configuración más íntima de la persona redimida; Cristo comparte su amor con sus discípulos e inscribe su amor omnipresente en sus corazones. De esta forma, el amor no es uno de tantos mandamientos; es el mayor mandamiento, el único que da luz y vida

a todas las virtudes que responden a las diversas exigencias de Dios [83]. No podremos conocer el contenido de amor tal como ha sido revelado en Jesucristo sin conocer las virtudes que responden a las diversas esferas de valores; y no podremos conocer las virtudes y esferas de valores sin verlos en el único gran orden del amor, tal como san Agustín subrayó constantemente.

Otra forma tradicional de tratar el tema de la integración de la fe en la vida consistía en aconsejar la renovación frecuente no sólo del buen propósito sino también de la «pía intención», repitiendo, por ejemplo: «todo por amor de Dios, todo para gloria de Dios». La teología espiritual más profunda entendió siempre que la renovación constante del buen propósito y de la intención no debe ser una añadidura a nuestras acciones diarias y que esta repetición no es suficiente para alcanzar una verdadera síntesis de vida. Deberá existir no sólo renovación de los motivos individuales y de los motivos directores unificadores, sino también vigilancia para mantener viva la opción fundamental y relacionarla vitalmente con nuestras actividades y decisiones [84]. La renovación de la intención omnipresente y de los buenos propósitos particulares debería ir de la mano de una constante depuración de nuestros motivos no puros. Se trata de un esfuerzo continuado por alcanzar la felicidad por parte de aquellos que son limpios de corazón [85].

Deberemos colocar nuestros motivos inconscientes y semiinconscientes a la plena luz de nuestra fe. Alfons Auer, que en todos sus escritos prestó atención particular a la integración de la fe y la vida, entiende la renovación de la buena intención como una meditación intencionada a la vista de las diversas situaciones y actividades de nuestra vida [86].

No cuenta el número de repeticiones de la buena intención, sino la profundidad e intensidad con la que colocamos nuestra vida diaria dentro de la esfera de la opción fundamental [87]. Aun cuando pueda ser útil, y con frecuencia necesario, renovar nuestra intención y nuestros propósitos concretos, el valor moral y religioso de nuestros actos alcanzará el nivel más alto cuando la opción fundamental penetre de tal forma nuestra visión y nuestras energías que los motivos puros y las decisiones importantes surjan espontáneamente de aquella profundidad en la que el espíritu nos moldea y guía.

Viktor Frankl, que prestó gran atención a la fuerza unificadora de la significación última en nuestras vidas, habla del Dios

oculto en nosotros con motivo, especialmente, de la interacción entre el centro espiritual y existencial de nuestra vida y la transformación de todos los estratos de nuestra vida psíquica [88]. La libertad y la fidelidad despliegan la creatividad en este nivel profundo de integración.

San Agustín apunta a esta transformación de toda nuestra vida, en aquella famosa sentencia: «ama de verdad y haz lo que quieras». Es entonces cuando el amor redimido encuentra su auténtico contenido y nuestro corazón, tocado en su profundidad por el Espíritu Santo, produce frutos abundantes. El Espíritu Santo trabaja, sobre todo a través del poder de nuestra opción fundamental y, de esta forma, nuestra vida produce los frutos del espíritu en «amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza» (Gál 5,22).

4. *Elogio de la virtud*

Cuando Max Scheler presenta la imagen de la virtud en su ética de los valores personalista cree poder demostrar que la virtud no es «una vieja solterona, desdentada y sin amor» [89]. La persona verdaderamente virtuosa no fija la mirada en su perfección personal ni hace de su felicidad individual la meta principal de su vida. Aun cuando Scheler entiende que la persona debe luchar por su síntesis y totalidad, presta atención especial a la persona que ama la virtud no tanto para crecer en bondad, sino, más bien, a causa de su riqueza de bondad interior. Censura a Kant no sólo por el énfasis que pone el deber en lugar de responder al bien atractivo, sino también por dar preferencia a las decisiones difíciles cuando la persona se enfrenta con el trabajo y con la lucha. «Sólo el vicio o la carencia de virtud hace difícil realizar el bien, mientras que la fuerza de la virtud imparte a cada acción buena cierta dulzura de vida y luz que recuerda la belleza de un pájaro que revolotea a la luz del sol» [90].

Es verdad que la adquisición de la virtud en un mundo pecador presupone la fatiga y el sudor de un esfuerzo continuado, pero el dolor y el esfuerzo no constituyen la virtud. No pueden constituirla ya que es, antes que cualquier otra cosa, «un don libre de la gracia». Todos los esfuerzos y empeños de la voluntad son únicamente la preparación necesaria para su gozosa aceptación [91].

Abraham Maslow descubre en la persona espiritualmente sana,

que tiene «experiencia vértice», una visión de gratitud, una perfección del carácter de don que tiene toda la vida [92]. Se refiere a la persona que percibe la vida a la luz de una opción fundamental buena y profundamente enraizada. La alegre aceptación de este don incrementa la creatividad de la persona. Sabe ésta que dentro de sí existe una dinámica «hacia la unidad de la personalidad, hacia una expresividad espontánea, hacia la plena individualidad e identidad, hacia la visión de la verdad, hacia la creatividad, hacia la bondad. Es decir: el ser humano está construido de tal forma que empuja hacia un ser cada vez más pleno, y esto significa presionar hacia lo que la mayoría de las personas llamaría valores buenos, hacia la serenidad, bondad, intrepidez, conocimiento, honestidad, amor, desprendimiento y bondad» [93].

También Confucio, el gran pedagogo, presenta las virtudes más altas como el don de Tao, un don del cielo. «Los cuatro dones mayores que el cielo ha derramado sobre las personas sabias son: benevolencia, amabilidad, justicia y prudencia» [94].

Podríamos considerar a una nueva luz lo que la teología escolástica enseñó acerca de las virtudes como infundidas por el Espíritu Santo y adquiridas por el esfuerzo humano. La persona que está verdaderamente abierta al Espíritu ve todas las cosas en la dimensión de la gratuidad. No aprovecha la virtud para incrementar su gloria personal; da gracias. Cuida de no desear, decir o hacer algo que no pueda ofrecer al Señor como parte y señal de su agradecimiento. Vemos las mociones del Espíritu Santo en la dimensión de la opción fundamental. Bajo la fe vital en el Espíritu, que renueva los corazones de las personas y la faz de la tierra, toda la vida interior y externa de la persona está realmente sometida a la influencia del Espíritu. Todas las cosas son entendidas como don; ningún don se pierde cuando una persona o una comunidad vive verdaderamente en el orden del Espíritu. De ahí que la creatividad y la fidelidad alcancen su fuerza en este punto focal donde el Espíritu arrastra a la totalidad de la persona hacia sí [95].

VII. La opción fundamental y las virtudes escatológicas

Las cuatro virtudes cardinales no son, en absoluto, características de la ética bíblica. Fueron tomadas de la cultura griega en un esfuerzo creador de la Iglesia evangelizadora por ser fiel a los impulsos del Señor de la historia en aquella cultura. Se pretendió guardar y mantener los valores positivos de aquellas personas que acudían a Cristo [96]. La Biblia, sin embargo, pone el acento en las virtudes escatológicas. La revelación concibe a la persona como un colaborador de Dios en la historia continua de creación y de redención. Pretendo demostrar aquí que una vuelta a la visión bíblica podría generar y poner en marcha energías de libertad creadora y de fidelidad en el mundo actual.

1. *Gratitud y humildad*

En el centro de la vida cristiana se halla la eucaristía. En ella nos unimos a nuestro Redentor, Cristo, en la acción de gracias y alabanza al Padre cuando celebramos juntos el recuerdo de la encarnación, vida, muerte y resurrección del Señor, y aguardamos su segunda venida. Como creyentes, consideramos toda la historia pasada, incluyendo las promesas de Dios para el momento presente y para el futuro, como don inmerecido. La visión cristiana combina, por consiguiente, las dos actitudes inseparables de gratitud y humildad. Miramos a Dios de quien lo hemos recibido todo y mientras le alabamos por su *agape* llegamos a participar en su divino amor de donación hacia aquellos que «nacen de arriba».

La humildad cristiana es «una participación espiritual interior de aquel movimiento grande y único de Dios en Cristo, en el que éste renuncia libremente al esplendor de su majestad para vivir entre los hombres como uno de ellos, manifestándose como el siervo libre y bendito de toda persona humana y de todas las criaturas [97]. La humildad es, por consiguiente, no sólo la virtud de la situación de criatura y de pecador; pertenece también a la situación del Hijo que es el hombre para todas las gentes y de todos aquellos que participan en la misión del Maestro. Es algo así como la opción fundamental de Cristo, siervo de Dios y de los hombres, para librar a la humanidad del orgullo y de la arrogancia siendo el siervo de todos. Esto se convierte en gracia y norma para nuestra opción fundamental.

Nuestro porte debería nacer de nuestra vida en Cristo Jesús: «el cual, siendo de condición divina, no hizo alarde de ser igual a Dios, sino que se despojó a sí mismo, tomando condición de

esclavo, haciéndose semejante a los hombres. Y presentándose, en el porte exterior, como hombre, se humilló a sí mismo, haciéndose obediente hasta la muerte, y muerte de cruz» (Flp 2,6-8).

La humildad de Cristo no surge de bajeza o inferioridad; emana de las alturas, de la riqueza interior y libertad del amor que Dios nos tiene. En palabras de san Agustín, Dios desciende del cielo por el peso de su amor [98]. Dios no teme sufrir pérdida, si, en su amor, desciende a sus criaturas. Sólo una criatura miserable, en orgullo arrogante, busca una presuntuosa superioridad. «Todo orgullo es orgullo de indigente» [99]. Quien, en gratitud profunda, conoce las riquezas del amor de Dios en nosotros sigue el camino abierto del amor al pequeño. Es imposible que se dé un acontecimiento de amor más audaz que la encarnación de la Palabra de Dios y la total libertad del Señor para los pecadores.

La humildad cristiana se sostiene en un recuerdo agradecido de lo que el Señor ha hecho por nosotros. Por esta razón permite el creyente que el pobre «que viene de abajo pero fue enviado desde arriba» lo domine, de acuerdo con los dones que Dios ha derramado sobre él y las necesidades del pobre. Aquellos cuyas vidas están configuradas por la memoria del Señor en la celebración eucarística recuerdan, en las realidades concretas de su vida, que el Señor no vino para ser servido, sino a servir. «Yo estoy entre vosotros como quien sirve» (Lc 22,27).

La humildad en agradecimiento es el núcleo de la felicidad básica: «bienaventurados los pobres en el espíritu, porque de ellos es el reino de los cielos» (Mt 5,3). Reciben todas las cosas como proviniendo del único Padre para compartirlas con todos sus hijos de acuerdo con sus necesidades; participan entonces con agradecimiento por el poder del Espíritu Santo. La respuesta del creyente es el *Magnificat,* en el que María alaba este misterio de fidelidad divina revelada en la encarnación de Cristo «Puso los ojos en la humilde condición de su esclava. Y desde ahora me llamarán bienaventurada todas las generaciones, porque grandes cosas hizo en mi favor el Poderoso... Dispersó a los engreídos en los proyectos de su corazón... y elevó a los humildes» (Lc 1,48-52).

En el primer saludo que el papa Juan XXIII dirigió, después de su elección, llegó al corazón de muchos creyentes cuando diseñó su ministerio pontificio siguiendo la línea de Cristo el siervo: «La virtud cardinal y el precepto que arrastra a los otros detrás de él es la palabra del Señor: "aprended de mí, porque soy

manso y humilde de corazón" (Mt 11,29)» [100]. La humildad en agradecimiento nos abre a la gracia y a la verdad de Cristo. En la medida en que abramos humildemente nuestros corazones a él aprenderemos de él, el servidor de Dios y del hombre, y participaremos en su sabiduría, en su verdad y en su gracia.

La humildad ante Dios es alabanza de su bondad: yo, pecador, he sido levantado por Dios; Dios ha descendido hasta mí en amor incomprensible. De esta forma, la humildad desvía nuestros ojos de nuestra maldad para fijarlos en la contemplación arrobada de la bondad y de la misericordia de Dios. En el conocimiento básico que impregna todo nuestro conocimiento moral y religioso, nos regocijamos en nuestra total dependencia de Dios. Y de esta dependencia total nace la libertad más profunda y excelsa. Comprendemos que la libertad misma y todo lo que tenemos y somos viene de Dios, que nos invita a usar todas las cosas fiel y creativamente para la edificación de su reino sobre la tierra.

La desintegración y el vacío son la consecuencia de una opción fundamental pecadora en favor del orgullo y de la arrogancia. Arrastra gradualmente todas nuestras facultades a la misma alienación. «La persona soberbia llega a ensalzarse porque tiene siempre puesta la mirada en la bajeza a fin de sentir que descuella en las alturas por encima de los demás. Cae en la profundidad del abismo, mientras compensa la pérdida despreciando a los otros, de forma que tiene la falsa impresión de ascender más cuando, en realidad, desciende cada vez más. No comprende que el abismo, con su fascinación fatal, le atrae gradualmente hacia abajo, mientras tenga la vista puesta en él y cree, falsamente, que se remonta cada vez a una altura mayor. Así, cae gradualmente el ángel, atraído a la fosa por el orgullo de su fija mirada» [101].

San Agustín alaba a Dios porque desciende del cielo a la tierra para nuestra salvación. La Palabra de Dios hecha carne se hace el siervo más libérrimo y eleva, de esta forma, la humanidad a las alturas. «Existe un elemento esencial de humildad que dirige el corazón a lo que está arriba, pero existe un elemento esencial de exaltación de sí mismo, que deprime el corazón. Es en verdad paradójico que el orgullo se dirija a lo que está debajo de nosotros, y la humildad a lo que es exaltado por encima de nosotros» [102].

En su humildad y gratitud totales, Jesús es libre para cumplir la voluntad del Padre en todas las circunstancias, incluso hasta

morir en la cruz. El humilde discípulo de Cristo jamás será esclavo de los demás para buscar honores. No busca ventajas personales; desea únicamente seguir al crucificado.

La humildad es un don fundamental del Espíritu Santo, dador de vida.

«Es la moción de una muerte interior constante de nosotros para que Cristo pueda vivir en nosotros» [103]. Por la humildad, el corazón está libre para el valor, bondad y fuerza de la verdad divina, mientras que la soberbia se despreocupa de cualquier verdad que no sirva para su medro personal. Sin agradecimiento y humildad no es posible la liberación para la vida y verdad en Jesucristo. «Yo te bendigo, Padre, Señor del cielo y de la tierra, porque han ocultado estas cosas a sabios y entendidos, y se las has revelado a gente sencilla. Sí, Padre, así lo has querido tú» (Lc 10,22; cf. Mt 11,25-26).

El orgullo produce una memoria insana, olvidadiza de todo lo bueno. Impide también que el corazón del hombre sienta una tristeza salvadora frente al pecado, mientras inculpa a los demás de todo lo malo. Una humildad agradecida nos ayuda a descubrir en nosotros y en los demás los recursos interiores que vienen del Espíritu. La teología pastoral comprueba con frecuencia que mientras el orgullo acapara gradualmente todas las energías de la persona, bloqueando y distorsionándolas, la humildad y la gratitud fomentan gradualmente todas aquellas actitudes que se identifican la opción fundamental recta.

2. *Creatividad de la esperanza*

Mientras la gratitud y la humildad sacan provecho de todas las riquezas del pasado a través de un recuerdo agradecido, la esperanza abre los horizontes del futuro. Nos pone en contacto con Cristo que es el camino y es el único que era, que es y que viene [104]. La esperanza nos confiere una orientación más clara de nuestra tarea de coautores en la creación continua y en la redención. Orienta nuestra mirada hacia el futuro absoluto de habitación junto a Dios y aclara nuestra visión para que atinemos en los cometidos que inmediatamente deberemos realizar.

La esperanza no es únicamente una invitación a soñar o a pintar utopías. La esperanza cristiana es realista, ya que nos pone

en contacto con el Señor de la historia, con Cristo que es nuestro futuro abierto. Nos garantiza continuidad en nuestra opción fundamental para la significación última y meta suprema. La dirección es manifiesta en la pasión de Cristo, en su muerte, resurrección y ascensión, así como en la misión del Espíritu Santo. La esperanza nos libera de una adhesión estática al pasado o al presente. Al inscribir en nosotros la dinámica de las promesas de Dios y de las bienaventuranzas, inspira nuestro compromiso en el mundo. Da también una nueva significación a las leyes limitativas y a los mandamientos, ya que, a la luz de la esperanza, los vemos como criterios de lo que bloquearía nuestro camino hacia el futuro y nuestra configuración con Cristo.

La esperanza hace que anhelemos el crecimiento y la conversión continuada. Jamás dice: «Ya es bastante», ya que lleva en sí misma las energías del amor divino y la dinámica de la fe. «Todo lo excusa, todo lo cree, todo lo espera, todo lo soporta» (1Cor 13,7).

La esperanza es fiel. Así como nuestro pasado está marcado por la fidelidad de Dios en todas sus vicisitudes, así la esperanza orienta y centra nuestro corazón y voluntad en sus promesas. Convierte al creyente en evangelio viviente, en profecía para un mundo mejor y para un futuro más perfecto que vendrá cuando todas las gentes unan sus energías a través de la misma esperanza en Cristo. Está inseparablemente unida a la solidaridad salvadora, ya que Cristo es nuestra esperanza, nuestra solidaridad encarnada, la alianza del pueblo. Por consiguiente, mi esperanza es tu esperanza, y nuestra esperanza es la esperanza de todos nuestros hermanos y hermanas en Cristo Jesús. Por medio de la esperanza y de su esencial característica de solidaridad, nos une Cristo como sus colaboradores para un futuro mejor.

3. *Vigilancia*

Por la vigilancia el creyente está creativamente comprometido en la historia presente de la salvación y de la redención. Como fruto de gratitud por el pasado y esperanza consiguiente para el futuro, la vigilancia le libera de la distracción, de la superficialidad y del pensamiento ansioso; le confiere una visión profética en la que descubre la oportunidad presente. Incorpora, de esta manera,

la plegaria profética: «¡Señor, aquí estoy, llámame; Señor, aquí estoy, envíame.»

La virtud de la vigilancia traduce el concepto clave bíblico de *kairos* (hora) y «signo de los tiempos» [105]. San Pablo sintetizó bellamente en la carta a los Efesios su dinamismo específicamente cristiano: «Despiértate, tú que duermes, y levántate de entre los muertos, y brillará sobre ti Cristo. Mirad, pues, con cuidado cómo andáis, que no sea como necios, sino como sabios, aprovechando bien el momento presente, porque los días son malos. Por eso, no seáis insensatos, sino comprended cuál es la voluntad del Señor. Y no os embriaguéis con vino, en lo cual hay desenfreno, sino dejaos llenar de Espíritu» (Ef 5,14-18).

En vigilancia no malgasteremos nuestro tiempo lamentándonos de la mala situación actual o montando hipótesis. Descubriremos siempre primero lo que el Señor ha escrito antes de fijar nuestra atención en las líneas torcidas con que ha escrito. Agradecidos descubriremos los signos de los tiempos, que son positivos y útiles; entonces podremos también enfrentarnos a la realidad de estos signos [106].

Por la virtud de la vigilancia vemos el momento presente a la luz de los grandes momentos del pasado y de la historia futura, a la luz de la encarnación, de la «hora» en que Cristo nos redimió, a la luz del misterio pascual y en la esperanza de la venida final de Cristo. Si contemplamos nuestras grandes decisiones y las decisiones diarias en esta perspectiva de la historia de la salvación, alcanzarán éstas más fácilmente el núcleo de nuestra libertad básica y de nuestra intención fundamental. Ello nos proporcionará una mayor apertura a la creatividad y, al mismo tiempo, garantizará la continuidad que responde a la fidelidad de Dios en el pasado y la firmeza de sus promesas.

La vigilancia nos da discernimiento sobre las prioridades y dirige también nuestra atención a los pequeños pasos y a las dificultades momentáneas, que nos preparan para pasos futuros y decisiones más importantes.

La capacidad para ver el momento presente a la luz de los grandes momentos de la historia de la salvación nos capacita para entrar en esta historia como cocreadores, liberados del individualismo que esclaviza en la pereza y en la maldad colectiva. Podremos captar la significación y entrar en la dinámica del momento presente si vivimos en el plano de Cristo, la alianza del pueblo,

la solidaridad encarnada. Únicamente en comunión y solidaridad salvadora podremos descifrar los signos de los tiempos y responder a ellos.

La virtud escatológica de la vigilancia descubre también el profundo significado de las frustraciones temporales y del sufrimiento. Si deseamos compartir los sufrimientos de Cristo, comprenderemos que todo son medios en la mano del artista divino para transformarnos en su verdadera imagen y semejanza.

4. *Serenidad y gozo*

Por las virtudes escatológicas entra más plenamente en la luz y vida del misterio pascual nuestra opción fundamental por Dios y por el bien. Si actúa en nosotros la muerte de Cristo, obrarán también su resurrección y el poder de su Espíritu. En medio del desastre podremos decir con el sacerdote y profeta Esdras: «La alegría de Yahveh es vuestra fortaleza» (Neh 8,10). Gracias a estas virtudes aceptamos el gozo y el peso de cada momento sin angustiarnos por el futuro (cf. Mt 6,25). Únicamente aquellos que pierden de vista el horizonte y las perspectivas de la historia de la salvación se entristecerán por cosas sin importancia. La serenidad y el gozo, fruto de otras virtudes escatológicas y don del Espíritu, nos mantendrán libres de la angustia y de la tristeza inútil, del miedo esclavizador y de los escrúpulos mal dirigidos [107].

La paz y la reconciliación son el fruto de la plenitud de los tiempos. Si somos agradecidos a estos dones podremos entregarnos gozosamente a la tarea de la reconciliación, de la paz y de la justicia. «Todo aquel que, en obediencia a Cristo, busca primero el reino de Dios recibirá, como consecuencia, un amor más puro e intenso para ayudar a todos sus hermanos y para perfeccionar la obra de la justicia bajo la inspiración de la caridad» [108].

Debemos considerar las virtudes escatológicas como dones del Espíritu Santo y como fruto del Espíritu. Significan apertura a las mociones del Espíritu y nos emparejan con la libertad creadora de Dios y con su fidelidad en la obra de creación y de redención.

A la vista de todo lo dicho, parece evidente que una renovación genuinamente bíblica de la teología moral y de nuestra misión en el mundo exige que prestemos mayor atención a las vir-

tudes escatológicas no sólo en contextos separados sino en una visión de conjunto.

VIII. Opciones fundamentales infructuosas

Una teología moral que subraye la libertad creadora y la fidelidad deberá poner en guardia frente a algunas intenciones fundamentales que, a pesar de su apariencia piadosa, pueden en realidad ser elecciones infructuosas. Aun cuando soy plenamente consciente de que todos nosotros necesitamos más amplia liberación de la esclavitud de la falsedad, puede existir una especie de opción fundamental sometida tan definitivamente a la esclavitud que haga casi imposible el desarrollo saludable de actitudes fundamentales.

1. *Individualismo: «¡Salva tu alma!»*

Una conversión de la maldad en búsqueda de la significación última no debería descuidar los intereses legítimos de la persona. Nuestra conciencia es un grito en favor de la plenitud de la persona y, por consiguiente, de nuestra salvación. Sería, sin embargo, ilusorio pensar que los motivos más elevados y puros serían necesariamente los más eficaces para una conversión inicial. Por consiguiente, no es falso predicar: «¡Salva tu alma!»

Con todo, debemos tener muy presente, desde el principio, que nuestra preocupación principal no atañe a las almas desencarnadas, ni a la salvación del individuo únicamente. Debemos comprender que nuestra propia plenitud y salvación están incluidas en la realidad superior de plenitud y de salvación de toda la humanidad. Nadie podrá alcanzar su propia salvación, su libertad, dignidad y amistad final con Dios si no se preocupa por la salvación de todos. Más aún: jamás podremos separar la salvación de la realidad omnipresente de la gloria de Dios. Deberemos, pues, tratar los intereses personales de forma que la persona aprenda desde el principio a adorar a Dios en espíritu y verdad.

Hemos visto anteriormente que la perfección personal no es una idea directriz adecuada, ni una opción fundamental apropiada, en una ética religiosa, y especialmente en la específicamente

cristiana. La realización y perfección personal es, en efecto, un interés legítimo y un gran bien, a condición de verla en la perspectiva adecuada; pero en el progreso hacia la madurez alcanza la persona una intuición cada vez más clara de que actualización personal significa, sobre todo, trascendencia. Nuestro deseo innato de felicidad y de gozo apoyará nuestro progreso en el amor a Dios y al prójimo. Con todo, deberemos no sólo profundizar, sino purificar la opción inicial.

San Bernardo ha descrito con gran profundidad este proceso: «En primer lugar, el individuo se ama a sí mismo por su propio bien... sin embargo, cuando advierte que no puede subsistir sólo con sus fuerzas, comienza a buscar a Dios por la fe y por el amor, como necesario para él. De esta forma, en un segundo estadio, ama a Dios buscando su propio bien y no el de Dios... pero una vez que ha paladeado la dulzura de Dios, pasa al tercer estadio en el que ama a Dios no por egoísmo personal sino verdaderamente por Dios mismo. En este plano de amor a Dios encuentra estabilidad. Dudo si podemos encontrar a alguien en esta vida que haya alcanzado el cuarto estadio del amor: amarse a sí mismo únicamente para provecho de Dios»[109].

El educador religioso deberá conocer esta dinámica del desarrollo, que ignoramos o ahogamos, malograremos la opción fundamental. Debemos comprender también que amar a Dios por él mismo, significa compartir su amor paterno a todas las personas. Nuestra opción genuina y específicamente cristiana es por Cristo, alianza del pueblo, y, por consiguiente, por el único Dios y Padre de todos.

2. *Falsa interpretación estática de la opción fundamental*

Cuando una persona torna verdaderamente a Dios en adoración, no sólo esquiva el peligro del individualismo sino también el de una concepción estática. Hemos visto repetidas veces que la religión, bajo el patronato del conocimiento de dominio y de control, pone gravemente en peligro su totalidad y dinamismo.

Puede existir en la religión gran interés por el nivel social o por el *status quo* en el que se identifica el bien con el orden externo y con la seguridad interna y externa. Cuando sucede esto, la imagen de Dios se hace inmóvil, impersonal, incluso tediosa. Asirse

a la situación pasada y presente crea complejo de seguridad de todo tipo. Las personas buscan certeza o, más bien, seguridad sobre y frente a la verdad, sobre y frente a la sinceridad y libertad en la búsqueda de un conocimiento siempre mejor de Dios y del hombre. De esta forma, jamás se ven libres de la angustia y del miedo. A pesar de la apariencia religiosa, su adherencia a la Iglesia y a su fe, con miras a encontrar una seguridad, puede traicionar una renuncia a creer en el Dios de la historia, el Dios viviente que es amor y vida.

3. *Elección de falsas imágenes de la libertad y de la fidelidad*

Los tipos, mencionados arriba, de opción fundamental frustrada tienen mucho que ver con una comprensión defectuosa de la libertad y de la fidelidad. La opción fundamental puede convertirse en opción por la seguridad bajo la ley que lleva a un culto idolátrico de las leyes y desvía de la ley de gracia, de fe y de amor. Puede convertirse en elección de fidelidad externa a los poderes —incluyendo los poderes religiosos, mientras que gradualmente se ahoga y se elimina la fidelidad hacia el Dios viviente.

IX. Opción fundamental contra Dios y contra el bien

1. *Pecado mortal y pecado grave*

Tras haber considerado opciones fundamentales frustradas o aquellas predestinadas a fracasar si no son purificadas y profundizadas, consideramos ahora la posibilidad terrible de que el hombre puede, con suficiente libertad, escoger bienes falsos frente al verdadero Dios. Tal opción fundamental coincide con el concepto teológico de pecado mortal. Esto no significa que todo pecado grave sea una opción fundamental contra Dios y contra el bien, así como no toda dolencia grave lleva necesariamente a la muerte. Pero quien ha cometido un pecado mortal y persevera en él se halla en estado de muerte.

Quiero repetir mi convicción de que los niños pequeños e incluso los preadolescentes, aun cuando son verdaderamente capaces de caminar en la dirección que, por el Dios creador y por el

Espíritu Santo, ha sido escrita en sus corazones, son incapaces, normalmente, de cometer un pecado mortal: es decir: rechazar a Dios y el bien en la profundidad de sus corazones y con tan gran libertad que sean merecedores no sólo del castigo de muerte, sino de la muerte eterna.

No hablamos aquí de los diversos pecados sino del *pecado* que subyace a los muchos pecados. Pablo, en Romanos 5-7, y frecuentemente en otras cartas, distingue entre *hamartia* (pecado en singular) y *hamartiai* (pecados en plural).

Pecado en su sentido plenamente maligno es rechazar a Dios. Destruye la opción fundamental en favor de la propia entrega al servicio de Dios y al amor al prójimo. Deberemos tener muy presente que es imposible distinguir simplemente entre pecados graves y no graves. Todos los pecados son siempre, por su misma naturaleza, graves. El pecado venial que lleva gradualmente al extremo de un pecado mortal (opción fundamental contra Dios) debe ser considerado como muy grave.

Existe, además, una diferencia importante entre el pecado venial grave de una persona que se halla aún en estado de gracia y un pecado grave de quien ha abandonado ya la amistad de Dios. En el enemigo de Dios existe el veneno corrosivo de su opción fundamental enemistosa que afecta a cada pecado, mientras la persona cuya opción fundamental es a favor de la amistad con Dios no tiene esta señal de enemistad en la profundidad de su ser. Sin embargo, si hay enfermedad en una persona y ésta no cuida de sanar, esta negligencia puede convertirse en causa de su ruina final. Ésta es la significación del pecado venial, especialmente del pecado venial grave.

2. *Pérdida gradual o repentina de la amistad de Dios.*

Se ve claro que la opción fundamental no tiene idéntica firmeza y fuerza en todos los individuos. Difícilmente puede tambalearse una opción artículada ya en actitudes fundamentales, en un coro coherente de virtudes. En tal caso, podemos afirmar con Tomás de Aquino que el estado de gracia no puede perderse con facilidad [110]. Según santo Tomás, la gracia habitual da una inclinación básica al bien tan fuerte que un acto difícilmente puede destruirla. Con todo, también él reconoce que, en definitiva, la amistad con Dios puede perderse por un solo acto.

Los manuales de teología moral que no consideran la opción fundamental ni prestan gran atención a la forma en que la gracia de Dios obra en nosotros, dan, con frecuencia, la impresión de que un cristiano medio puede caer siete veces al día en pecado mortal y salir de él otras tantas. Desde un punto de vista psicológico es esto casi impensable. Con todo, puede variar la opción fundamental. Esto es posible, sobre todo, cuando no está aún afirmada en todos los estratos de nuestro ser mediante las actitudes correspondientes (virtudes) [111].

Aun cuando es esencialmente sincera, la opción fundamental puede estar en peligro, si tiene aquellas cualidades negativas a las que consideramos «abortivas». Abandonar el compromiso básico con Dios y entregarse a los ídolos, dejar el amor genuino por un amor falso es un acto grave. Normalmente se llega a esta meta a través de muchas imperfecciones y de pecados veniales, actos que no responden plenamente a la gracia de Dios, y omisiones del bien que estaría a nuestro alcance. Los pecados veniales, que pueden ser *más o menos graves, atacan y debilitan, en primer lugar,* algunas de las virtudes importantes o actitudes fundamentales; a través de ellas debilitan indirectamente la radicalidad de la opción fundamental.

Podemos considerar dos tipos extremos de cómo se pierde la amistad con Dios. En un caso puede suceder a través del pecado mortal cometido por una persona que ve con claridad, que tiene clara conciencia de que un determinado acto contradice la amistad de Dios; no obstante, decide a favor del acto que repercute en la profundidad de su corazón y configura todo su ser. El otro extremo podría ser el resultado de muchos pecados veniales: a través del abuso frecuente de la gracia de Dios y de una creciente laxitud que amortigua cada vez más la sensibilidad de la persona para el bien, su agradecimiento a Dios y la responsabilidad por las necesidades de los otros, se llega finalmente a una situación donde la opción fundamental es revocada por medio de un acto libre de elección, aun cuando no sea plenamente consciente; como si una corriente ligera de aire hubiese apagado una vela que estaba a punto de extinguirse. No deberíamos, por consiguiente, considerar la opción fundamental como una estructura estacionaria o como algo que se mantiene por sí mismo automáticamente. Toda decisión pone en movimiento un cierto proceso de desarrollo, ya sea para el bien, ya para el mal. No deberíamos negar que existen

momentos en la historia de una persona en los que un acto concreto puede revocar la opción fundamental [112].

Una vez que se ha cometido el pecado básico que encierra una opción fundamental, todos los pecados participan de su miseria y malicia. Nacen, en parte, de él y en parte lo confirman y solidifican [113].

3. *¿Puede una materia relativamente leve ser ocasión de pecado mortal?*

San Agustín inició entre los teólogos una discusión que ha durado siglos. Preguntaba si una mentira ordinaria que no daña a nadie puede ser pecado mortal si es pronunciada por un hombre perfecto. Dejó la cuestión abierta.

La teología moral para uso de controladores negó tal posibilidad ya que pensaban los teólogos que podían determinar objetivamente el límite entre pecado mortal y venial de acuerdo con la gravedad de la materia. Algunos moralistas, sin embargo, afirmaron que en materia sexual todo es materia grave. No tuvieron en cuenta la enorme diversidad de planos de desarrollo y de sensibilidad moral.

Estoy firmemente convencido de que jamás será posible determinar una frontera objetiva, válida para todos, entre pecado mortal y pecado venial. Pero podemos afirmar que una materia relativamente leve no puede ser, normalmente, el objeto de un pecado mortal. Ponemos el acento en el adverbio *relativamente.* Esto significa en proporción al nivel moral, a la madurez, conciencia y pleno uso de libertad de la persona. Lo que una persona no considera como materia grave puede parecer a otra muy sensible absolutamente irreconciliable con la amistad con Dios [114]. Un acto relativamente leve de bondad no anulará, normalmente, una opción fundamental mala convirtiéndola en buena; a lo más será el primer paso en esta nueva dirección. De manera semejante, cada pecado, si no nos arrepentimos inmediatamente, encierra la aterradora posibilidad de ser un primer o siguiente paso hacia la caída.

4. *¿Puede un pecado cometido por debilidad encerrar una opción fundamental?*

Nuestra respuesta a este interrogante depende en gran medida de cómo definamos el pecado cometido por debilidad. Si lo entendemos como pecado grave, cometido por una persona fundamentalmente buena que, pillada de sorpresa, no resistió la tentación pero continuará en su buena intención [115], deberíamos decir simplemente que queda excluido el pecado mortal, ya que esta definición de «pecado de debilidad» presupone la persistencia de la opción fundamental buena. Si el concepto que tenemos de opción fundamental es exacto, podemos afirmar que cuando no se desenraíza la opción en favor del bien y de Dios, no hay pecado mortal aun cuando pueda existir un pecado venial grave.

Es muy diferente el problema si definimos como «pecado de debilidad» todos los pecados no cometidos en rebelión directa contra Dios. En esta hipótesis, existiría malicia plena tan sólo si la persona tiene la intención directa y explícita de rechazar a Dios y de colocar su meta última en el mal. Si únicamente estos pecados fuesen mortales, el pecado mortal sería un producto rarísimo. Con todo, puede una persona captar plenamente la malicia de su propio pecado — que contradice el honor de Dios y la solidaridad de las personas — y, sin embargo, puede cometerlo, *con remordimiento,* por el hecho de que tal pecador prefiere libremente su propia arbitrariedad, egoísmo, orgullo o satisfacción. Pecados de debilidad entendidos en este sentido pueden ser pecado mortal, ya que pueden encerrar una opción fundamental y libre en favor de lo malo.

Para un tratamiento razonable de este problema parece necesaria una concepción menos puntual de las decisiones en favor del bien o del mal. Estas decisiones no son sucesos momentáneos. Debería ser tomado en consideración todo lo que prepara un «pecado de debilidad» y dimana de él. Si la momentánea caída, aun en materia grave, no ha sido precedida por una serie de ofensas de infidelidad a la gracia de Dios, ni tiene como resultado una debilitación sustancial de la dirección buena, es, por lo menos, en alto grado probable que el pecado de debilidad no ha sido mortal, aun cuando haya podido ser un pecado venial *grave.*

H. Reiners advierte, sin embargo, del peligro de simplificar

excesivamente este género de raciocinios. Podría cesar la opción fundamental que ha formado disposiciones fundamentales para el bien, como respuesta a las diversas esferas de virtud aun cuando continuasen de alguna manera las disposiciones o actitudes [116]. Sin embargo, cuando la opción fundamental se invierte hacia el mal, es imposible que permanezca la disposición envolvente hacia el bien.

Ningún ser humano puede dar una definición precisa de qué grado de libertad y de conciencia es necesario para un pecado mortal, que significa siempre un pecado proporcionado a la condenación eterna por un Dios infinitamente santo y misericordioso. Pienso que no puede darse pecado mortal sin una opción o intención fundamental que invierta nuestra libertad básica en dirección al mal. Disponemos al menos de criterios aproximados para determinar si una persona vive con una opción fundamental en contra de Dios. Es decir: podemos presumir que la persona no tiene tal opción si, inmediatamente después de la caída, tiene genuino dolor del pecado y continúa en su esfuerzo por agradar a Dios y por hacer lo que es recto.

X. Conversión a la luz de la opción fundamental

La persona humana no ha nacido con una indiferencia básica o neutralidad frente al bien y al mal. Es cierto que hemos nacido en un mundo pecador del que nacen muchas tentaciones y malas influencias, pero es una verdad más básica aún que nosotros somos la creación buena del Dios santísimo y estamos marcados más profundamente por la realidad de la redención que por la del pecado. El niño se halla, desde el principio, bajo la influencia del Espíritu Santo, que renueva la faz de la tierra y el corazón de las personas. Sin embargo, todo ser humano, excepto Jesús en su humanidad y su madre, necesita profundamente ser purificado de las tendencias malignas. Sólo aquellos que, por una opción fundamental, se han alejado de Dios y del bien necesitan una conversión radical — un cambio en su libertad básica y en su conocimiento, en su intención fundamental —, pero todos nosotros necesitamos constantemente los dones gratuitos de Dios, las mociones del Espíritu Santo y la aceptación gratuita de estos dones con vistas a una continua conversión.

1. *Conversión básica y justificación*

Cambiar la opción fundamental en favor del mal y dirigirla hacia el bien es un acto importantísimo. Es, inseparablemente, don de Dios y aceptación libre de este don por parte de la persona. La justificación se realiza a través del poder atractivo del amor de Dios que arrastra a la persona hacia él. La gracia santificante o justificación «actúa en aquel centro de la persona en el que ella está totalmente presente a sí misma, en plena conciencia y libertad» [117]. Mas la preparación para la aceptación final del amor atractivo de Dios es también obra de la gracia divina. Ésta construye siempre sobre los dones de Dios ya presentes en la persona, incluso cuando ésta ha tomado una intención fundamental en contra del amor verdadero. Existe siempre un ámbito interior en el que la imagen de Dios está presente, aunque haya sido terriblemente desfigurada. Existen también siempre algunas buenas inclinaciones, aunque no podamos calificarlas como disposiciones buenas. Una y otra vez la gracia salvadora de Dios llega hasta la profundidad del corazón humano pidiendo ser aceptada en la libertad básica de la persona para, desde allí, transfigurar, transformar a la persona entera [118].

Existen muchos caminos a través de los cuales el amor gratuito de Dios puede llegar a lo más íntimo de la persona. Uno de ellos podría ser el miedo al castigo; pero la gran remisión, la transformación de todas las actitudes y su unificación a través de una nueva opción fundamental sólo tendrá lugar si el corazón permite ser arrastrado por el amor de Dios. Puede existir un tipo de temor de Dios que tema únicamente la pérdida de la amistad con Dios. Sin embargo, un miedo puramente esclavizador no es el signo de la justificación, ni de una opción fundamental efectiva en favor de Dios y del bien.

2. *Conversión continua*

La conversión permanente, que todos necesitamos, es la irradiación efectiva de la opción fundamental o, más bien, de la justificación por la gracia en todas nuestras facultades y actitudes. Dios desea que nos entreguemos a su amor totalmente, en plena integridad e

integración, con todas nuestras energías y facultades. Aun cuando la opción fundamental es, intencionadamente, sumisión total a Dios y al reino del bien, su realización «no es entrega completa de toda la persona» [119] hasta que todo nuestro ser ha sido transformado y purificado por el amor divino. Podríamos fácilmente engañarnos a nosotros mismos si pensásemos que somos ya «una persona completamente purificada» [120]. Deberemos luchar siempre contra el yo concupiscente, contra el egoísmo carnal, que permanece oculto en algunas esquinas de nuestro ser. La intención fundamental será genuina si tenemos conciencia profunda de necesitar crecimiento ulterior, integración y purificación.

No somos espíritus puros. El Espíritu Santo nos toca en lo más íntimo de nuestro ser y nos alcanza tal cuales somos, con toda la historia de nuestra vida, que ha dejado en nosotros enriquecimientos, pero también escorias y heridas, distorsiones e idiosincrasias. La realización de la opción fundamental es, una y otra vez, un compromiso abierto-cerrado de la opción básica con toda nuestra historia pasada [121]. Insisto sobre «abierto-cerrado». Dios estará presente en nosotros siempre que nos sintamos insatisfechos hasta alcanzar la total transfiguración de nuestra vida para el amor de Dios y del prójimo.

3. *La experiencia o conocimiento del estado de gracia*

Existen dos cuestiones muy diferentes. La primera se refiere al acto concreto: ¿fue pecado mortal o venial? La segunda, a la que nos enfrentamos aquí, es una pregunta más amplia e importante: ¿Estoy en amistad con Dios? ¿Me hallo en el recto camino? Se trata de saber si podemos conocer que estamos en estado de gracia, tema al que se le dio una importancia extraordinaria en la historia pasada de la teología. Una comprensión mejor de la opción fundamental puede arrojar alguna luz sobre este tema.

El concilio de Trento dirigió una advertencia importante a los que querían afirmar conocimiento absoluto y certeza de hallarse en estado de gracia [122]. Esta doctrina excluye, sobre todo, la autojustificación y la complacencia. Podremos plantearnos la cuestión existencial sólo si nos hallamos en proceso de conversión continua ya que el tema de nuestra salvación jamás puede ser planteado fuera de este proceso dinámico. Mientras continuamos la bús-

queda de Dios con todo nuestro corazón y lo esperamos todo de su bondad inmerecida, podemos alcanzar a veces una conciencia trascendental profunda, no para complacernos en nosotros mismos sino para alabanza de Dios y con vistas a una respuesta más unificada y completa a todos sus dones.

Jamás el estado de conciencia de una persona podrá ser objeto tan directo y tan completo de su conocimiento, que puede juzgarse como si de algo externo a él se tratara. Jamás existe una certeza comparable a la prueba científica. Sin embargo, puede darse un conocimiento existencial profundo que no está puesto, sino «dado» en el acto de amor a Dios y al prójimo [123]. En las experiencias cumbre de contemplación y de acción, en la contemplación que lleva a la acción en favor de la justicia y de la paz y a una contemplación más profunda, llegamos a «conocer» en el fondo de nuestro corazón que el Señor realiza maravillas en nosotros y en todos los que le buscan. Es un conocimiento transcendental, una experiencia religiosa profunda que, lejos de tentarnos a la vanagloria, nos urge a una acción y contemplación aún más ferviente en humildad más profunda, en agradecimiento y amor.

Aparte de estas experiencias especiales en medio de nuestro esfuerzo hacia Dios, pueden darse también algunos tipos de conjeturas, basados sobre señales concretas, tales como la fidelidad de nuestra vida de oración, nuestra mayor sensibilidad para las necesidades de otros y la aceptación de que el pobre sea nuestro dueño. Todo ello nos lleva a emitir una especie de juicio reflejo acerca de nosotros mismos [124].

Pero jamás nos permitiremos juzgar sobre si otra persona está o no en estado de gracia, ya que nunca podremos conocer sus disposiciones interiores, ni el grado de compromiso existente entre la buena voluntad y la idiosincrasia y condicionamientos de su vida. El deseo de convertirnos en jueces de las disposiciones interiores de otras personas sólo conseguirá disminuir nuestra propia conciencia de salvación. Experimentamos la salvación en agradecimiento a la misericordia de Dios y en la acción que ayuda a nuestros semejantes a descubrir su propia bondad y recursos interiores, signos de la presencia salvadora de Dios.

Capítulo sexto

LA CONCIENCIA, SANTUARIO DE FIDELIDAD Y DE LIBERTAD CREADORAS

El concilio Vaticano II nos ofrece una declaración profunda y programática sobre la interpretación de la conciencia. «En lo más profundo de su conciencia descubre el hombre la existencia de una ley que él no se dicta a sí mismo, pero a la cual debe obedecer, y cuya voz resuena, cuando es necesario, en los oídos de su corazón, advirtiéndole que debe amar y practicar el bien y que debe evitar el mal: haz esto, evita aquello. Porque el hombre tiene una ley escrita por Dios en su corazón. En obedecerla consiste la dignidad humana y según aquélla será juzgado el hombre personalmente (cf. Rom 2,15-16). La conciencia es el núcleo más secreto y el santuario del hombre, en el que éste se siente a solas con Dios, cuya voz resuena en el recinto más íntimo de aquélla. Es la conciencia la que de modo admirable da a conocer esa ley, cuyo cumplimiento consiste en el amor a Dios y al prójimo (cf. Mt 22,37-40; Gál 5,14). La fidelidad a esta conciencia une a los cristianos con los demás hombres para buscar la verdad y resolver con acierto los numerosos problemas morales que se presentan al individuo y a la sociedad. Cuanto mayor es el predominio de la recta conciencia, tanto mayor seguridad tienen las personas y las sociedades para apartarse del ciego capricho y para someterse a las normas objetivas de la moralidad» [1].

I. La conciencia del creyente

1. *Conocer juntos y ser libres para los demás*

La palabra conciencia deriva del latín *cum* (con, juntos) y *scientia,* scire (conocer). La conciencia es la facultad moral de la persona,

el núcleo interior y santuario donde uno se conoce a sí mismo en confrontación con Dios y con el prójimo. Podemos confrontarnos reflejamente a nosotros mismos en la medida en que genuinamente salimos al encuentro del Otro y de los otros. Dentro de nosotros resuena el eco de la llamada de la Palabra en la que hemos sido creados, la llamada del Maestro que nos invita a estar con él. Nuestra conciencia adquiere la vida por medio de esta Palabra que nos ha llamado al ser y nos llama ahora a estar con él como discípulos suyos, por medio del Espíritu Santo, el dador de vida.

En la profundidad de nuestro ser, la conciencia nos hace conscientes de que nuestro yo verdadero está ligado a Cristo y de que sólo podemos encontrar nuestro nombre único escuchando y respondiendo a aquel que nos llama por este nombre. La sensibilidad y veracidad de nuestra conciencia crece a la luz del divino Maestro, que nos enseña desde dentro y desde fuera mediante el Espíritu de verdad, que nos envía.

Aun cuando la conciencia tiene voz propia, la palabra no es de su propiedad. Le viene de la Palabra en que han sido hechas todas las cosas, la Palabra que se hizo carne para estar con nosotros. Y esta Palabra habla a través de la voz interior, que presupone nuestra capacidad para escuchar con todo nuestro ser.

En sí misma, la conciencia es una vela apagada. Recibe su verdad de Cristo que es verdad y luz, y por él resplandece con su brillo y calor.

En la búsqueda de la verdad, la conciencia del hombre es el punto focal para compartir experiencia y reflexión en reciprocidad de conciencias. Se dará un encuento auténtico de conciencias si estamos libres para los demás, libres para recibir y para dar no sólo algún tipo de conocimiento, sino para entregarnos, con el conocimiento y con la experiencia. Nuestra conciencia es plenamente viva y creadora cuando conocemos a los demás desde el punto de vista de Dios y nos aceptamos mutuamente como perteneciendo unos a otros en la Palabra divina.

2. *Visión bíblica de la conciencia*

a) La conciencia en el Antiguo Testamento

Si quisiéramos estudiar el problema de la conciencia en el Antiguo Testamento sólo apoyados en el vocabulario y buscando conceptos

hebreos o griegos que respondiesen a nuestra palabra «conciencia», nos sentiríamos profundamente defraudados. Sólo en el tardío libro de la Sabiduría (17,10s) encontramos la palabra griega *syneidesis,* que indica la conciencia inquieta o mala. Pero el Antiguo Testamento conoce la realidad a la que nos referimos cuando hablamos de conciencia en sentido profundo.

Como en otras culturas, también en el pensamiento hebreo se dio una evolución. Podemos observar en las partes más antiguas de la Biblia que los israelitas contemplaban la experiencia del bien y del mal en una perspectiva extrínseca, objetiva, y, a veces, colectiva. La voluntad de Dios es dada a conocer por las tradiciones y por los dirigentes religiosos. Sin embargo, experimentan también la voz de Dios como llamamiento desde dentro. Esta visión de la conciencia como algo interiorizado fue una de las grandes aportaciones de los profetas de Israel. Es el ser más íntimo de la persona, llamado a la fidelidad con Dios y con la alianza. El espíritu que está dentro de la persona, le guía si ésta quiere abrirse a él.

De esta forma, centramos nuestra atención, sobre todo, en la gran visión bíblica del «corazón» de la persona. Hemos hablado ya de él en relación a la opción fundamental. Por Espíritu de Dios, recibe la persona, en todo su ser, una disposición interior y una llamada a obrar el bien, a buscar con honestidad la voluntad de Dios, dispuesta a cumplirla. Su «corazón», su ser más íntimo, sufrirá una fuerte sacudida si ha desobedecido esta voz interior de lo mejor de su yo. «Para los semitas, el corazón era la sede de los pensamientos, deseos y emociones y también del juicio moral» [2].

El creyente israelita sabe que Dios «escudriña el corazón y los riñones». Cree que ahí puede alcanzarle y llamarle el Espíritu de Dios. Por consiguiente, el corazón alaba o reprende las acciones de la persona. «Mi corazón no se avergüenza de mi vida» (Job 27,6). Cuando el rey David comenzó a poner de manifiesto su poder y el de Israel por medio de un censo, «a David le remordía el corazón» (2Sam 24,10). Quien obra el mal conoce en su corazón que ha obrado malamente contra Dios y contra su prójimo. No es un conocimiento intelectual; es un profundo dolor de corazón. Y en este dolor permanece la persona aún frente a Dios incluso si ha vuelto su rostro como Caín. «Respondió Caín a Yahveh: Demasiado grande es mi culpa para que pueda soportarla. Tú me echas hoy de sobre la haz de la tierra y de tu presencia habré de esconderme. Andaré fugitivo y errante por la tierra» (Gén 4,13s).

No encontramos en el Antiguo Testamento reflexiones semejantes a las de los teólogos y psicólogos modernos sobre conciencia antecedente y consiguiente; pero la realidad es sumamente evidente en los escritores inspirados. El corazón no se limita a acusar a una persona después que ésta ha obrado el mal. Puede escuchar también la moción del Espíritu que le ilumina, le guía en rectitud y, si ha obrado equivocadamente, le llama al reencuentro con Dios. «Mirad: mis siervos jubilarán con alegre corazón» (Is 65,14). Desde lo más profundo de su ser, sacudido por el espíritu, ora el salmista: «Crea, Señor, en mí un corazón puro, y un espíritu recto renueva en mis entrañas. No me arrojes lejos de tu vista, ni retires de mí tu santo aliento» (Sal 51,12-13). La conversión comienza con la aflicción del corazón (cf. 1Re 8,38).

La profunda visión del corazón del hombre, donde es tocado y movido por el espíritu, predomina frente a una moralidad puramente externa. Los profetas anuncian el gran mensaje de que Dios escribirá su ley en el corazón de la persona, en lo más íntimo de su ser (cf. Jer 31,29-34; Ez 14,1-3; 36,26). «El pecado de Judá está escrito con estilete de hierro; con punta de diamante está grabado en la tablilla de su corazón» (Jer 17,1). Puede endurecerse el corazón del hombre; pero los profetas continúan anunciando que Dios puede renovar, incluso, los corazones empedernidos y concederles una nueva sensibilidad y apertura a la voluntad amorosa de Dios y a las cargas de sus semejantes.

b) Conciencia en el Nuevo Testamento

Deberíamos ver la realidad y experiencia de la conciencia en el Nuevo Testamento a la luz del Antiguo, que él completa. El mensaje evangélico afirma que ha llegado el tiempo en el que Dios quita los corazones empedernidos y concede a los pecadores un nuevo corazón a fin de que puedan vivir una vida renovada en corazón y espíritu: el tiempo en el que Dios les da no sólo un espíritu nuevo, sino su propio Espíritu. Si no responden con corazón renovado la culpa será de ellos. La luz brilla sobre ellos con nuevo resplandor y pueden ser luz en el Señor. Pueden también ser indóciles y testarudos. «Si la luz que hay en ti es tinieblas, ¡qué densas serán las tinieblas!» (Mt 6,23; Lc 11,33s).

De lo dicho anteriormente sobre la liberación de la falsedad y

en favor de la verdad en Cristo se deduce la renovación interior, la experiencia de un nuevo corazón y de un espíritu nuevo. El llamamiento de Dios que resuena en nuestro corazón es, al mismo tiempo, una experiencia religiosa y de conciencia. Se caracteriza siempre por la totalidad. Dios llama a la persona entera para Dios y para el bien [3]. Alcanzaremos la paz si respondemos con todo nuestro corazón a su llamada. Ésta es la ley de amor de Dios y del prójimo escrita en el corazón humano.

Como apóstol, aporta Pablo a su ministerio la visión del Antiguo Testamento y la experiencia del Señor que le llama y renueva su corazón. «Su sensibilidad al tratar de las conciencias de otros surge de la delicadeza de su propia conciencia (2Cor 1,12), de su constante conciencia de la misericordia divina y de la presencia de Dios (2Cor 4,1-2) y del temor del Señor (2Cor 5,11)» [4]. Pablo transmite este mensaje a los gentiles sirviéndose del lenguaje de ellos, construyendo sobre su experiencia de conciencia y de religiosidad; intenta, al mismo tiempo, llevarlos a la plena luz de Cristo. No sólo acepta y aprueba «todo lo que hay de verdadero, de noble, de justo, de puro, de amable, de honorable» (Flp 4,8; cf. 1Tes 5,21), sino que toma un concepto clave de la ética estoica: *syneidesis*.

Los estudiosos de la Biblia y los historiadores discuten la medida en que Pablo se sirvió de la tradición estoica. De seguro que no ignoraba lo que el concepto *syneidesis* sugería a sus oyentes [5]. Y de seguro que él aceptó lo que encontró de admisible y positivo en tal concepto [6]. «Aun en el caso de que Pablo hubiese tomado este concepto del lenguaje filosófico de su tiempo, lo reforzó con toda la tradición bíblica acerca del "corazón" y lo enriqueció con la presencia dinámica del Pneuma divino» [7]. Lo que él pensaba, predicaba y escribía estaba profundamente arraigado en la tradición bíblica de Israel y él era capaz de transvasarlo al lenguaje de sus oyentes.

Es probable que, hasta el tiempo de Pablo, emplearan los moralistas estoicos el término *syneidesis* exclusivamente para la conciencia de mal que seguía a la decisión; incluso en tal caso, se entendía la conciencia como un grito del ser más íntimo en busca de totalidad y de conocimiento existencial de uno mismo, confrontado con el bien y con el mal. A veces, emplea Pablo *syneidesis* para la conciencia que acusa al pecador. Esto encaja perfectamente, tanto en la tradición bíblica como en la griega. Sin embargo,

incluso en diálogo directo con los gentiles, amplía explícitamente la comprensión de la conciencia a la luz de la tradición profética. Quizás ningún otro texto muestre mejor que Rom 2,14-15 cómo puede Pablo combinar lo antiguo y lo nuevo: «Los gentiles, que no tienen ley, cuando observan por instinto natural lo que ordena la ley, ellos mismos a pesar de no tener ley, vienen a convertirse en ley para sí mismo. Ellos dan prueba de que la realidad de la ley está grabada en su corazón, testificándolo su propia conciencia y los razonamientos que unas veces los acusan y otras los defienden.»

Cuando emplea Pablo el concepto *syneidesis,* intenta transmitir el mensaje de los profetas acerca del corazón de la persona, donde Dios da a conocer su ley de amor. Sitúa explícitamente la *syneidesis* en el contexto del mensaje esencial de que Dios escribe su ley en el corazón de la persona. No se trata únicamente de remordimiento o de una conciencia acusadora; el corazón o *syneidesis* habla tanto cuando se obra el bien como cuando se obra el mal. Hoy se incrementa el consenso entre los estudiosos bíblicos de que Pablo emplea la palabra *syneidesis* también para acentuar la calidad constructiva, creadora, del corazón humano para captar lo que es bueno y recto. «Lo emplea también para referirse a decisiones previas de lo que debería hacerse» [8].

Para Pablo no se trata únicamente de saber si el corazón habla sólo como conciencia herida, después del pecado, o habla también mientras se elabora la decisión. A él le preocupa principalmente la integridad de la conciencia. Anota que la buena conciencia es expresión de la totalidad de la persona; el núcleo de su mensaje es que el Espíritu renueva el corazón de la persona, que en él se dan arrepentimiento y conversión, que incluyen un renacimiento del «corazón». «Con toda claridad, apunta a lo que nosotros entendemos cuando hablamos de conciencia.»

Pablo describe la escisión que se produce en lo más íntimo del yo si uno afirma reconocer a Dios pero se opone a la gracia y al llamamiento de fe. «Para los manchados y descreídos nada hay puro; al contrario, tanto su razón como su conciencia están manchadas. Profesan conocer a Dios, pero con sus obras le niegan: son abominables, rebeldes e incapaces de cualquiera obra buena» (Tit 1,15-16).

La redención no sólo incluye liberación de la falsedad en la mente y en raciocinio, sino que alcanza mayores profundidades hasta llegar a la conciencia de la persona. Si creemos en Cristo y confiamos en él «la sangre de Cristo... purificará de las obras muertas nuestra conciencia, para que rindamos culto al Dios viviente» (Heb 9,14). La conciencia da también testimonio al creyente acerca de la sinceridad de la fe y de la vida. «Creemos confiadamente tener recta conciencia, dado nuestro deseo de portarnos bien en todo» (Heb 13,18; cf. 2Tim 1,3). Una buena conciencia no es, sin embargo, seguridad y afirmación de sí mismo. El apóstol está ante Dios, su divino Salvador y juez (cf. 1Cor 4,4). Y una persona que vive realmente ante el Señor jamás juzga su conciencia en forma individual. Por el contrario, vive la reciprocidad de conciencia en preocupación constante por la integridad de los otros (cf. 1Cor 10,25-29). Todo esto casa perfectamente con la insistencia de Pablo en que la ley del amor mutuo está inscrito en nuestros «corazones» (conciencias).

II. Reflexión antropológica y teológica

1. *El acto y el estímulo constante de la conciencia*

El apóstol de los gentiles sólo podía llevar a cabo su tarea de mensajero de la buena nueva y del mensaje moral entrando en diálogo con las respectivas culturas. La Sagrada Escritura, leída, interpretada y reflejada en la comunidad de los creyentes es la base de nuestra interpretación de la conciencia. Esto hace inevitable el diálogo con cada cultura y con cada época.

Podría escribirse adecuadamente una historia de la teología moral desde la perspectiva de cómo fue entendida o presentada la conciencia y subrayando cómo toda la vida manifestaba una interpretación concreta de la conciencia. Helmut Thielicke da plenamente en el blanco cuando afirma que la interpretación de la conciencia refleja siempre una antropología concreta [9]. Por consiguiente, jamás, podremos limitarnos a repetir simplemente las formulaciones de teólogos de fechas anteriores. Tampoco podremos entender lo que éstos pretendían si no tenemos en cuenta sus diferentes contextos. Las reflexiones de la teología escolástica y de la teología moral posterior fueron profundamente influidas por una nítida distinción entre *conscientia* (corresponde etimológicamente a nuestra «conciencia») y *synteresis* o *synderesis*. Se entendió la

conciencia únicamente como el juicio o pacto por el que llegamos a la conclusión de que esto o aquello es bueno o malo. *Synteresis,* sin embargo, significa el estímulo constante que urge a la persona a buscar la verdad y a llevarla a la práctica. A obrar el bien y a evitar el mal. Probablemente llegó esta palabra a la reflexión teológica a través del comentario de san Jerónimo a Ezequiel, por una corrupción de *syneidesis* [10].

La tradición escolástica tomó de Jerónimo *synteresis* como aquella cualidad profunda que hace al hombre ser consciente y le capacita para percibir el orden y los valores morales como su obligación. Santo Tomás de Aquino la ve como la disposición innata más profunda *(primus habitus)* de la inteligencia práctica [11]. Todos los escolásticos coinciden en afirmar que ésta es la fuerza única y más relevante o disposición innata que hace del hombre un ser moral.

2. *Teorías incompletas respecto de la conciencia*

a) Énfasis en la inteligencia práctica

Para Alberto Magno y para Tomás de Aquino, la *synteresis* es la fuerza innata de la inteligencia práctica con los principios morales más elevados en cuanto que son percibidos inmediatamente como vinculantes para todo ser humano. Los principios morales no son abstracciones, pruebas únicamente para extraer conclusiones, aun cuando intervienen como sujetos principales en toda reflexión moral. La *synteresis* dice a la persona que «hay que obrar el bien», o «ama a tu prójimo como a ti mismo».

El juicio de conciencia es una conclusión momentánea, fruto de la *synderesis* y de un juicio moral concreto acerca de cuál es en el momento presente la expresión buena o justa del amor al prójimo, de la justicia, etc... Más tarde, tomistas y moralistas que no habían conocido a santo Tomás de Aquino, concibieron esta teoría en un plano puramente intelectual y, en la práctica, la combinaron, con frecuencia, con «conocimiento de dominio». De esta forma, se perdió de vista la singularidad de la persona y la profundidad del corazón humano.

No era ésta, sin embargo, la doctrina de Tomás de Aquino. Su visión pone gran énfasis en el conocimiento del bien, pero en

el sentido de la interpretación bíblica de «conocer». Se trata de un conocimiento que proviene de la profundidad del corazón, un conocimiento de salvación, de totalidad. «Debemos tener siempre presente que, según santo Tomás, la inclinación natural de la voluntad está siempre ligada al conocimiento de la razón práctica. Por consiguiente, en virtud de la naturaleza con que fue creada, existe en la voluntad una disposición profunda que la urge, desde dentro, a esforzarse por el bien concebido por la razón... Empuja hacia el bien como conocido por la razón *(bonum rationis)*» [12].

Sin embargo, no deberíamos olvidar que, para santo Tomás, un raciocinio moral justo y equilibrado de los valores exige la virtud de la prudencia. De esta forma, el resultado de un juicio sincero de conciencia es fruto de la disposición innata, llamada *synderesis,* y de la virtud de la prudencia que, para su plena constitución y funcionamiento adecuado, presupone la opción fundamental por el bien. Como teólogo, no olvida Tomás de Aquino que los dones del Espíritu Santo pueden otorgar una especie de connaturalidad con la voluntad amorosa de Dios y permiten una captación intuitiva del bien.

b) Enfasis en la disposición innata de la voluntad

Alejandro de Hales, san Buenaventura, Enrique de Gante y muchos otros autores ven en la *synderesis* la disposición innata de la voluntad a amar y desear lo que es conocido como bien. Los místicos lo entendieron como la *scintilla animae,* la chispa del alma, el amor apasionado que pone al ser más íntimo de la persona en ascuas por el bien. De esta forma, lo que es percibido como conforme con la razón recta recibe, en cada momento particular, su fuerza dinámica de la tendencia profunda e innata de la voluntad a amar y a practicar lo que se entiende, aquí y ahora, como bueno. Por la *synderesis,* la voluntad humana es una pequeña chispa de amor inflamada por el amor divino. Dios, fuente de todo amor, toca la voluntad en su disposición más íntima. Aquí se pone de manifiesto la profundidad religiosa de esta teoría de la conciencia.

No pretende san Buenaventura devaluar el aspecto intelectual, tan fuertemente subrayado por Tomás de Aquino, ya que en ningún caso se concibe la voluntad como una fuerza ciega, sino como

un poder que empuja a conocer el bien. Entiendo que ambas teorías, cuando fueron propuestas por los grandes maestros Tomás y Buenaventura, no se oponían, sino que se completaban mutuamente. O, digamos, que ambas manifiestan la misma visión desde diferente ángulo de vista. Sin embargo, tan pronto como ambas escuelas se hicieron antagónicas, se puso un acento polémico en cada una de estas teorías y se perdió, de esta forma, la visión de conjunto.

c) Reducción sociológica y psicológica

La fascinación de las verdades a medias es uno de los mayores enemigos de la verdad. Esta afirmación es especialmente cierta cuando tratamos de la conciencia, ya que por su misma naturaleza una conciencia sana es experiencia de totalidad y exige apertura a todas las dimensiones.

B.F. Skinner se sentía fascinado por lo que las personas tienen en común con sus ratas de Noruega y con sus simios. Conoce a las personas en cuanto que pueden ser entrenadas, como los animales, por el premio y castigo, por «refuerzos» [13]. En el behaviorismo de Skinner no existe espacio para una palabra sobre la conciencia. Tan pronto como una persona descarta como ilusiones la libertad y la dignidad pierde toda relevancia la palabra «conciencia». Entonces sigue un nuevo camino de socialización que es, simplemente, un «entrenamiento para una conducta socialmente aceptable».

A.S. Neill aconseja a los maestros que olviden completamente los conceptos morales y las llamadas a la conciencia: lo único que interesa es la adecuación con la escuela, lealtad a la escuela; de esta forma, se prepara y fomenta la lealtad a la sociedad [14]. Estas visiones radicales fueron preparadas, en alguna manera, por un gran sociólogo, Émile Durkheim [15]. Este autor se sentía fascinado por la interdependencia entre instituciones y procesos sociales por una parte y el estado consciente, o conciencia, del hombre por la otra. Por consiguiente, ponía en relación total la conciencia y el desarrollo de la institución. No siente escrúpulo alguno cuando la ley y el concepto orden guían absolutamente a la persona. «Durkheim es quizás el mayor defensor explícito del concepto de obligación como dirigido al grupo o institución y no al bienestar y pretensiones de sus miembros» [16]. Estaría, no obstante, dispuesto a ceder una esquina del terreno a lo privado, pero la moralidad es para la disciplina, para el orden, y nace mediante la adecuación a la sociedad y no a través del amor y libertad experimentados en la familia.

Algunos sociólogos han ido mucho más allá de las tesis de Durkheim. Su fascinación se centra en sus estadísticas. Con todo su determinismo especial, son incapaces de encontrar un espacio para la libertad genuina y, por consiguiente, tampoco lo hallan para la conciencia [17].

No conozco un sociólogo que haya desenmascarado esta reducción con mayor claridad y competencia que George Gurvitch. Él cree en la conciencia humana y percibe cómo la vida en la comunidad y en la sociedad es, por su misma naturaleza, una llamada a incorporar en ella la libertad creadora, que manifiesta la conciencia del hombre. «La sociedad como un todo, las clases sociales, los diversos grupos y todas las personas individuales crean su propia "suerte" por caminos diferentes en los que, en cada situación, en cada contexto, con cada estructura, tratan con las fuerzas que se les oponen, que las superan, que las toman en la mano y hacen uso de ellas. Las personas crean su propio carácter y modelos configurando su medio ambiente. Demiurgos de la estructura social y de su determinismo social son también los artistas creadores de la libertad humana, que es una parte activa de la totalidad de la vida» [18]. La diferencia estriba en si un sociólogo está interesado en la persona humana y en la comunidad de personas o en el mecanismo y determinismo de la vida social.

Deberíamos decir lo mismo acerca de los psicólogos: ¿analizan, principalmente, funciones y determinismos o creen en los recursos interiores de la persona? No podemos negar que en los procesos y relaciones sociales, y en el campo psíquico, existen dimensiones que escapan, en alguna manera, de esta libertad profunda que nace de la hondura de la conciencia de la persona.

Sigmund Freud descubrió dentro del *ego* de sus pacientes «una agencia especial», a través de la cual la persona permanece en dependencia de los padres y del medio ambiente. Llamó a esta agencia: *super ego*. «La influencia de los padres incluye, naturalmente, no sólo la personalidad de los padres mismos, sino también las tradiciones raciales, nacionales y familiares, transmitidas a través de ellos, así como las exigencias del medio ambiente social inmediato al que ellos representan» [19].

Psicólogos y terapeutas de la talla de Erik Erikson, Erich Fromm y otros muchos han tenido sumo interés en asignar al *super ego* su propio papel pero también en alarmar contra el peligro de una falsa educación que construya sólo sobre el *super ego* [20]. Superpotencian la fuerza del *super ego* las emociones causadas por el miedo a la autoridad y por una educación que emplea principalmente el dolor y el gozo como principios de entrenamiento. Se pasa totalmente por alto la conciencia [21]. «El *super ego* se comporta perfectamente en el proceso de socialización y entrenamiento para funcionar bien dentro de un conjunto dado de limitaciones...; pero su función legítima se ocupa de los niveles más primitivos de la vida psíquica» [22].

Existen psicoanalistas que sólo conocen los niveles primitivos y aquellas funciones psíquicas que pueden ser entendidas sin libertad y sin los recursos interiores de conciencia. Pero no son los únicos que pecan de reduccionismo. Cuentan con aliados anónimos en aquellos educadores y moralistas que son incapaces de superar la moral convencional que se preocupa de las normas externas, del orden y que pone su principal confianza en las sanciones y premios. «La persona que está dominada por el *super ego* tiene al acusador, juez y verdugo, todo en una pieza. Cuando una de estas personas escucha el mensaje cristiano con una acentuación de Dios como juez, puede proyectar su *super ego* en esta divinidad y emplear la religión como un instrumento para someterse él a este tribunal y, sin advertirlo, para promover su odio inconsciente contra sí mismo» [23]. Pero cuando se predica rectamente el evangelio, y la educación se basa en él, no se refuerza el *super ego* y se libera gradualmente la persona de su dominio [24]. Puede convertirse en aliado de conciencia social.

3. *La interpretación «holista» de la conciencia*

a) El anhelo más íntimo de totalidad e integridad

Muchos moralistas están hoy de acuerdo con psicólogos y terapeutas eminentes que insisten en que la conciencia no es una facultad. Habita tanto en el entendimiento como en la voluntad y es una fuerza dinámica en ambos, ya que la inteligencia y la voluntad pertenecen, juntas, al campo más profundo de nuestra vida psíquica y espiritual.

La dinámica de nuestra conciencia es «la reacción de toda nuestra personalidad a su funcionamiento adecuado o inadecuado, no al funcionamiento de esta o aquella capacidad sino de todas las capacidades que constituyen nuestra existencia humana e individual» [25].

Biológica, psicológica y espiritualmente estamos creados para la totalidad. La parte más profunda de nuestro ser es agudamente sensible a lo que puede promover y a lo que puede amenazar nuestra plenitud e integridad.

El juicio concreto de prudencia, aceptado como juicio de la conciencia, depende de varias condiciones. Sin embargo, el anhelo de plenitud, propio de la conciencia, da urgencia y atractivo al juicio de prudencia. Creados para la plenitud, podemos descifrar dinámicamente y experimentar el bien a que Dios nos llama en la situación particular. Nuestra conciencia es saludable sólo cuando toda la persona —los elementos emocionales, los intelectuales y las energías de la voluntad— funcionan en profunda armonía en el fondo de nuestro ser. Esta profundidad íntima es el lugar donde nos alcanza el Espíritu creador y nos levanta a una plenitud más perfecta. Es «el quicio de la respuesta total de la persona a la dinámica, dirección y confianza personal de la exigencia divina» [26]. La conciencia es un agente moral de la personalidad total del hombre [27]. No están separadas la dinámica intelectual, volitiva y emocional: se compenetran mutuamente en la profundidad en que la persona es persona para sí misma.

Esta visión no es extraña a la gran tradición de la Iglesia; empalma con la reflexión teológica sobre el hombre como imagen y semejanza de Dios. Aludo especialmente al pensamiento de la escuela agustiniana. Dios Padre, que es la fuente de conocimiento y amor, el Hijo, su Palabra, que revela todo su amor, y el Espíritu Santo, que es la participación del amor y de la Palabra, están unidos en una idéntica esencia, tres personas en una naturaleza. La persona humana en toda su totalidad —entendimiento y voluntad, con su afectividad unida en la substancia— es la imagen más profunda de la Trinidad divina.

En la totalidad y apertura de nuestra conciencia somos un signo real de las mociones del Espíritu, que renueva nuestros corazones y, a través de nosotros, la tierra. Aun cuando en las pro-

fundidades del espíritu humano, entendimiento y voluntad son algo distintos, no pueden funcionar realmente uno sin el concurso del otro. El hecho de que el entendimiento y la voluntad puedan enfrentarse, dejando huella imborrable en la profundidad más íntima, en la que están unidos, es señal de su naturaleza divina. La grieta que se produce es dolorosamente perceptible. Desde esta herida grita el alma buscando curación, y este grito es, en sí mismo, signo de la presencia del Espíritu, que invita a la persona a rellenar el abismo espantoso de disensión restaurando aquella unidad y armonía que le hace verdadera imagen y semejanza de Dios.

Debido a la integración profunda de entendimiento, voluntad y afectividad en nuestra naturaleza auténtica, el anhelo del intelecto por la verdad y por el bien sufre una fuerte sacudida cuando la voluntad lucha contra él. La voluntad, a su vez, debe combatir cuando intenta ofrecer resistencia a los anhelos del intelecto por conseguir un conocimiento más profundo y una mejor realización del bien. Sufre la persona en la totalidad de su ser cuando nace una especie de división entre yoes diferentes, el verdadero yo que ansía la totalidad y la verdad y el yo carnal, egoísta, que busca una simple apariencia de bien. Como raíz y fuente de unidad de todos nuestros poderes, sufre tortura la profundidad del alma a causa de la disensión.

Aquí está la razón profunda de la primera zozobra elemental de conciencia, un dolor espontáneo no reflejo. Desde un punto de vista teológico podemos atrevernos a decir que la imagen de la Trinidad dentro de nosotros retrocede horrorizada al ver en nosotros la distorsión de la semejanza divina.

b) Totalidad y apertura a la verdad y a la solidaridad

La llamada a la unidad y totalidad invade nuestra conciencia. Es un anhelo de integración de todos los poderes de nuestro ser que, al mismo tiempo, nos guía hacia el Otro y los otros. La realidad de la alianza está inscrita en nuestro corazón[28].

Nuestro corazón (o conciencia) no conocerá la paz hasta que nuestro ser acepte el anhelo del entendimiento y de la razón por ser uno con la verdad. Ya que nuestra substancia auténtica une estos poderes con la voluntad y con todo nuestro ser, se dará

totalidad interior genuina cuando nos abramos de par en par a la luz que está en el mundo desde el comienzo. Ello implica apertura también a nuestros semejantes, ya que el conocimiento de nosotros mismos y superación en el conocimiento del bien depende en gran manera de los símbolos creados por la interacción de numerosas mentes en mutua relación humana. Llegamos a conocernos en nuestras profundidades y totalidad en aquella interacción que responde a idéntico anhelo de dignidad y plenitud en todos los demás. Necesitamos amar a los que nos rodean y respetarles como personas con conciencia. Podemos explorar la profundidad y dinamismo de nuestra conciencia si respondemos a este amor en forma creadora.

La dimensión de alianza de nuestra conciencia fue proclamada solemnemente en la gran profecía mesiánica de Jeremías a la que las cartas paulinas hacen referencia. «Mirad que vienen días — oráculo de Yahveh — en que sellaré con la casa de Judá una nueva alianza...: Pongo mi ley en su interior y la escribo en su corazón; y yo seré su Dios, y ellos serán mi pueblo» (Jer 31,31-33; cf. Heb 8,8-12).

Únicamente esta ley, que resuena en nuestro ser, es la norma áurea que merece el nombre de ley. «Ama a tu prójimo como a ti mismo»: éste es el cenit de la ley. «Todo cuanto deséis que os hagan los hombres, hacerlo igualmente vosotros con ellos. Porque ésta es la ley y los profetas» (Mt 7,12; Lc 6,31). La cualidad distintiva del cristiano maduro consiste en que éste, a la luz de Cristo, que manifestó para nosotros la ley que invade toda la alianza, entiende esta ley interior: «Que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12). Estamos sellados con esta interpretación de la ley, escrita en nuestros corazones, cuando recibimos el Espíritu y permanecemos abiertos a él. Lo celebramos cada vez que bebemos la copa de la salvación. Lo que Jesús proclama resuena en nuestros corazones: «Esta copa es la nueva alianza en mi sangre» (Lc 22,20). Si la eucaristía, que es el centro de nuestra fe, se convierte también en norma de nuestra vida, habremos alcanzado la totalidad en nuestra conciencia y la unión con nuestros semejantes.

Como vimos al tratar de la opción fundamental, únicamente dos elecciones básicas se ofrecen a nuestra conciencia: ya sea en favor de la solidaridad de salvación en auténtica moral de alianza o a favor de la solidaridad en la maldad colectiva. En este mundo

deberíamos poner en relación la visión teológica acerca de la solidaridad con los hallazgos de la psicología sobre el funcionamiento del *super ego*.

En la infancia y adolescencia, la violencia momentánea del *super ego* es una fase normal de transición. Puede desempeñar un papel importante en el proceso de socialización. Si, al mismo tiempo, alcanza la persona una opción fundamental en favor de la solidaridad en el bien, las energías del *super ego* correrán en esta misma dirección. Se obtendrá una conciencia madura, en paz y la integración de la persona en su núcleo interior e integridad en la moral de alianza.

Pero si las tácticas educadoras son equivocadas, si distorsionan el dinamismo del *super ego* mediante la implantación de una obediencia servil, podrá convertirse en agente de todos los poderes oscuros que arrastran, eventualmente, las personas a la maldad colectiva, a la hipocresía, al egoísmo beligerante de grupo y a la esclavitud de la falsedad. En el mejor de los casos, la moral del *super ego* tiende a ser estéril, iterativa, degradante, mientras que la moral de alianza nos abre para dar una respuesta siempre nueva y creadora a Dios y al prójimo.

c) La conciencia en su fidelidad y libertad creadoras

El camino por donde nos hemos enfrentado con el problema de la conciencia muestra que nuestro interés principal consiste en plantar el árbol bueno a fin de que los frutos puedan ser óptimos Estamos interesados en un juicio maduro y recto de conciencia mas para ello deberemos fijar nuestra atención en sus condiciones

El fecundo juicio de conciencia creador, con su fuerte inclinación hacia la vida en la verdad y actuación en ella, depende de varias condiciones: primera: la dinámica de la conciencia dada por Dios, el deseo innato de plenitud y apertura; segunda: la firmeza y claridad de la opción fundamental que confirma el anhelo natural de tales cualidades, que deberían ser respetadas como fruto del Espíritu; tercera: descansa asimismo en la reciedumbre de las aptitudes la fuerza para la vigilancia, prudencia y demás virtudes que sirven de base firme para una opción fundamental profunda y buena; cuarta: la reciprocidad de conciencias en un medio en el que la libertad y fidelidad creadoras están presentes

de modo activo y con plena dedicación; quinta: finalmente se apoya asimismo en una efectiva fidelidad, la creatividad y generosidad ansiosas de lo verdadero, y dispuestas a «obedecer la palabra» [29].

Muchos teólogos que han reflexionado sobre la cualidad creadora de la conciencia han señalado, de manera especial, la doctrina de santo Tomás de Aquino sobre el conocimiento intuitivo del bien, posibilitado por la connaturalidad con él [30]. Todo esto es siempre obra del Espíritu Santo, que nos hace capaces de producir fruto en abundancia en consonancia con nuestra apertura. «El hombre puramente humano no capta las cosas del Espíritu de Dios, porque son para él necedad, y no puede conocerlas, porque sólo pueden ser examinadas con criterios de Espíritu. Por el contrario, el hombre dotado de Espíritu puede examinar todas las cosas» (1Cor 2,14-15). Éste es el tema principal de la teología de Pablo y de Juan. «Vosotros, en cambio, tenéis unción recibida del Santo, y todos tenéis conocimiento... En cuanto a vosotros, la unción que recibisteis de él permanece en vosotros, y no necesitáis que nadie os enseñe; sino que tal como su unción os enseña todas las cosas... tal como os enseñó, permaneced en él» (1Jn 2, 20.27).

Cuando Karl Rahner reflexiona sobre el elemento dinámico en la Iglesia, da particular atención al conocimiento intuitivo [31]. Su descripción evoca en nosotros el tema de la «experiencia cumbre» de Abraham Maslow [32]. Bernard Lonergan habla también de esta dimensión: «La fe es la forma de conocimiento del amor religioso. Existe en ella, en primer lugar, un conocimiento nacido del amor. Pascal habló de él escribiendo que "el corazón tiene sus razones que la razón no conoce". Esta observación de Pascal querría decir que, además del conocimiento actual alcanzado mediante la experiencia, la comprensión y verificación, existe otro tipo de conocimiento logrado a través del discernimiento del valor y los juicios de valor de una persona en el amor» [33].

Una teología moral que intente afirmar la fidelidad y libertad creadoras como conceptos clave jamás podrá olvidar esta dimensión. Precisamente un consenso creciente del hecho y naturaleza de tal conocimiento empuja a numerosos teólogos a valorar el conocimiento abstracto y sistemático como una forma secundaria y derivada de conocimiento [34].

Un aspecto de la creatividad de la conciencia se patentiza en

el crecimiento de la conciencia personal hacia dimensiones nuevas. La conciencia misma enseña a la persona a superar el estadio actual de desarrollo y a integrarlo en una unidad superior. En otras palabras: la apertura manifestada en el conocimiento intuitivo es también el proceso de la autorrealización de la persona en su conciencia.

4. *Totalidad y conciencia errónea*

El concilio Vaticano II ha reafirmado una tradición católica clásica respecto de un juicio de conciencia erróneo. «No rara vez, sin embargo, ocurre que yerra la conciencia por ignorancia invencible, sin que ello suponga la pérdida de su dignidad. Cosa que no puede afirmarse cuando el hombre se despreocupa de afirmar la verdad y el bien y la conciencia se van entenebreciendo progresivamente por el hábito de pecar» [35].

Por lo que respecta a la verdad objetiva y a los valores, la conciencia humana no es infalible. El concilio reconoce que a la hora de valorar se produce con frecuencia el error. Pero es más importante aún la afirmación de que esto acaece sin culpabilidad personal, sin que la conciencia pierda su dignidad. Sucede esto cuando las intenciones son rectas y la conciencia busca sinceramente la mejor solución. Por «la mejor solución» no entiendo lo óptimo en abstracto, sino lo mejor para la persona aquí y ahora, en esta situación particular, el paso más adecuado en la dirección recta.

Hay aquí algo único —diríamos «intocable»— acerca de la conciencia, porque ella es el juicio de una persona en su caminar hacia una luz siempre más plena. Podría suponer una gran desgracia errar en el juicio personal de conciencia en una materia importante; mucho peor sería, un mal moral, si la conciencia errase porque carece de sinceridad. Se alcanza el culmen del mal cuando la conciencia se hace obtusa y ciega. El concilio habla duramente de las personas que «tienen escasa preocupación por la verdad y la bondad», se despreocupan de buscar el conocimiento moral, especialmente en situaciones que son moralmente relevantes, y se hacen prácticamente ciegos como resultado de pecados habituales de los que no se arrepienten.

Cuando una persona busca verdaderamente lo bueno y lo recto

se produce en la conciencia una especie de indefectibilidad. Con una certeza firme ordena que la voluntad se conforme con el entendimiento, siguiendo su luz, ya que ambas juntan sus raíces en el núcleo del ser. Este imperativo, escrito en el corazón, merece honores morales incluso cuando se apoya en un conocimiento moral defectuoso y llega a emitir un juicio completamente erróneo. Si el error de evaluación no es debido en modo alguno a negligencia o mala voluntad, nada hay en la facultad de la conciencia misma que pueda discrepar frente a una acción apoyada en un juicio erróneo. Más bien, la sana dinámica de la conciencia le prestará también su apoyo.

Un dictado de la conciencia involuntariamente erróneo obliga exactamente igual que la conciencia recta, así como un criado se siente obligado a llevar a cabo la orden de su dueño tal como él entendió después de escuchar atentamente, incluso cuando la orden fue, en realidad, diferente. Si intentamos sinceramente descubrir la voluntad del Señor en una búsqueda limpia de la verdad *y con la intención de actuar de acuerdo con ella, el Señor ve* nuestro corazón. De ahí que sea correcta la famosa frase del cardenal Newman: «Siempre mantuve que la obediencia incluso a una conciencia errónea era el camino para conseguir luz» [36].

En este punto, encontramos idéntico acento en la teología moral y pastoral de san Alfonso de Ligorio [37]. Habla de conciencia errónea invencible cuando una conciencia sincera no puede interiorizar una ley positiva de la Iglesia o de la autoridad secular o, incluso, un aspecto válido de la enseñanza de la ley natural. Desde un punto de vista existencial quizás no se trate tanto de una contribución errónea cuanto de la imposibilidad de dar un tercer paso después de haber dado el segundo en el progreso hacia un más profundo conocimiento del bien. Desde un punto de vista objetivo, abstracto, podemos decir, como intrusos, que la conciencia de la persona es errónea, pero existencialmente quizás señala el mejor paso posible en dirección hacia una luz mayor. Se daría una falta más grave contra la dignidad de la conciencia si un pastor, un confesor o cualquier otra persona intentase presionar a otro para que actuara en contra de su conciencia sincera o intentara inculcar indiscretamente la norma objetiva si ésta disturbase a la persona que, sencillamente, no puede aceptar un precepto o norma particular.

En el tiempo de san Alfonso había muchos pastores y mora-

listas que estaban más preocupados por la uniformidad de orden y disciplina que por la dignidad de la conciencia. Algunos amigos advirtieron a san Alfonso que este énfasis en el respeto de la conciencia sincera pero errónea podría acarrearle problemas a él y a la congregación que había fundado. Respondió diciendo que incluso en una situación tan amenazadora habría preferido ver la supresión de su congregación que oprimida la conciencia del pueblo [38].

Un juicio de conciencia erróneo puede ser culpable en diversos grados y por varias razones. Puede existir una negligencia mayor o menor en la búsqueda de lo que es verdad y bondad, puede también existir una influencia cegadora de pecados pasados insuficientemente detestados o el poder desorientador de pasiones no controladas suficientemente.

Santo Tomás de Aquino sostiene que, en el caso de dictado de conciencia culpablemente erróneo, peca la persona ya sea que siga este dictado o actúe en contra de él; pero el pecado es más inmediato y evidente si actúa contrariamente a su conciencia errónea incluso si, al hacerlo de esta forma, hace lo que es objetivamente recto. Cuando actúa contra el dictado de su conciencia hiere y pone en peligro aún más su totalidad interior y su unión con lo que ve como bien y verdad objetivos.

Aun cuando pueda rectificarse un veredicto de conciencia erróneo, mientras persiste, es vinculante [39]. Con todo, según santo Tomás de Aquino, no sería correcto afirmar que la persona con conciencia errónea culpable tiene únicamente dos posibilidades de elección y, por consiguiente, comete inevitablemente pecado. Existe una tercera posibilidad de elección: consiste en corregir el veredicto de la conciencia purgando las fuentes del error en su raíz [40] por una conversión más profunda. Si uno aplaza la conversión o la rehúsa totalmente, su actitud contamina todas las decisiones de su conciencia.

Enseña también santo Tomás que si una persona profesa la fe en Cristo o en la Iglesia, aun cuando esté firmemente convencido de que es equivocado hacerlo así, peca contra su conciencia [41]. Sin embargo, jamás podría Tomás concebir que un católico creyente, en un momento de su vida, pueda, sin culpa personal, llegar a la convicción de conciencia de que debe abandonar la Iglesia [42]. En nuestros días debemos considerar otras muchas influencias sociológicas y psicológicas a la hora de tratar este y otros problemas complejos de la conciencia errónea [43].

Cuando se presente uno de estos difíciles problemas podemos aplicar el criterio general de que una decisión particular posee dignidad ilimitada de juicio de conciencia si la persona busca con sinceridad la verdad y está dispuesta a revisar la decisión tan pronto como perciba que nuevas cuestiones reclaman su consideración. El signo de una decisión verdaderamente consciente es la paz interior y la creciente sensibilidad para todas las oportunidades nuevas de hacer lo que exigen el amor y la justicia.

5. *Conciencia perpleja*

Conciencia perpleja o perturbada es un tipo particular de conciencia errónea, nacida de un trastorno violento, pero transitorio, de la capacidad de la persona para formar un juicio sereno. Enfrentada con la necesidad de tener que tomar una decisión, puede la persona no ver otra salida sino el pecado. Si puede aplazar la decisión, deberá posponer la solución a fin de deliberar sobre ella con mayor tranquilidad. Pero si no puede aplazarla, la persona consciente deberá elegir lo que piensa que es «el pecado menor» y de esta forma manifiesta su actitud correcta. De hecho, no se trata de pecado, ya que el pecado no es sólo tema o materia del juicio intelectual, sino también un acto malo de voluntad libre, de la que evidentemente carece en este momento.

Una teología moral que multiplicó los absolutos que pueden entrar en conflicto con otros en situaciones concretas ha producido muchos casos de conciencia perpleja. Una educación moral que ayude a discernir la urgencia y prioridad de valores aliviará en gran medida estos sufrimientos de las personas conscientes. No es suficiente decir a una persona que en el plano subjetivo no es culpable si toma ciertas decisiones; debemos insistir también en que existe siempre un camino objetivamente justo para resolver estos casos.

III. La psicología evolutiva y los estadios de conciencia

Una teología moral preocupada por la libertad y fidelidad creadoras y por una interpretación dinámica de la persona, deberá aplaudir la gran contribución que la psicología evolutiva ha prestado

para una mejor inteligencia de la conciencia y de la educación moral. Son especialmente útiles los estudios de Erik Erikson, Erich Fromm y Lawrence Kohlberg.

Erikson distingue tres fases en el desarrollo del conocimiento moral y de la conciencia. «Hablaré del aprendizaje moral como un aspecto de infancia, de experimentación ideológica como una parte de adolescencia y de consolidación ética como una tarea del adulto» [44]. Describe los peligros y oportunidades de cada etapa. En el primer estadio existe el peligro de que la educación trate despóticamente al niño mediante prohibiciones acompañadas de ceño fruncido y de amenazas morales, si es que el aprendizaje moral no emplea el castigo físico antes de que el niño pueda entender el significado de todo ello. Mas donde se guía con amor y respeto, el niño puede aprender a interiorizar las prohibiciones morales [45].

La adolescencia es un tiempo en el que despierta la mente crítica. «El adolescente aprende a percibir ideas y a dar su asenso a ideales, a adquirir una posición ideológica para la que un muchacho *más joven que él no está preparado cognoscitivamente»* [46]. *El* adolescente y el adulto joven buscan una visión del mundo lo suficientemente coherente como para que resulte atractivo el compromiso total.

Erikson ve en todos los estadios una oportunidad afirmativa para el *super ego:* puede y debe ser integrado en niveles más altos de conciencia moral si queremos que fomente la genuina socialización mediante el discernimiento de la entrega personal. Sin embargo, tanto Erich Fromm como él ponen en guardia sobre la posibilidad negativa, una dirección equivocada tomada ya durante los primeros estadios, si el *super ego* sirve principalmente las metas del guardián. En tales casos, las prescripciones de conciencia autoritaria —sus mandatos y tabúes— no están determinados por la experiencia de valores; son simple eco de los pronunciamientos de la autoridad externa [47].

El niño necesita que lo guíen más que el adolescente. Sin embargo, esta guía deberá proporcionarse de manera que el primer estadio anticipe al segundo. Las sanciones externas deben ceder el paso a la perfección interna; la prohibición y el temor al gozo y preferencias en el respeto a uno mismo; los hábitos de obediencia cederán su puesto a la guía genuina de uno mismo y a las respuestas creadoras [48].

Si captamos la contribución hecha por Erikson para una mejor

comprensión de la opción fundamental, nos hallamos en condiciones de apreciar también la contribución de Lawrence Kohlberg en favor de un conocimiento más profundo del desarrollo moral de la conciencia. Me parece sumamente afortunado que Kohlberg haya encontrado una audiencia tan favorable entre las personas dedicadas a la ética y entre los educadores [49].

Dintingue seis estadios dentro de los tres niveles de desarrollo:

I. El nivel preconvencional:
   Estadio 1: Obediencia y orientación al castigo.
   Estadio 2: Orientación instrumental relativista.

II. El nivel convencional:
   Estadio 3: Concordancia interpersonal de la orientación «buen chico, buena chica».
   Estadio 4: Orientación «ley y orden».

III. Nivel postconvencional autónomo o de principios:
   Estadio 5: Orientación con trato social (con tonos utili*taristas*).
   Estadio 6: Orientación principio universal [50].

Kohlberg insiste repetidas veces en el aspecto dinámico indicado por el hecho de que cada estadio contiene algún horizonte y alguna tendencia hacia el siguiente estadio. Durante el primer estadio, los niños experimentan el bien principalmente a través de las consecuencias físicas que perciben como reacción. Durante el segundo estadio nace una percepción más clara de los valores tales como la equidad y reciprocidad, pero la percepción se mantiene aún en un plano más bien pragmático. Durante el tercer estadio, «buena conducta es la que agrada o ayuda a los otros y es aprobada por ellos. Se da bastante conformidad con las imágenes estereotipadas de lo que es conducta mayoritaria o "natural". Siendo "bueno" se cosechan aplausos» [51].

Durante el cuarto estadio, la persona que crece percibe especialmente los valores de autoridad, mantenimiento del orden y fiabilidad. Existe ya un inicio de discernimiento entre el ejercicio bueno y malo de la autoridad. En este nivel, nace el peligro si quienes ejercen la autoridad no son capaces de compartir el conocimiento de salvación y prefieren obrar en el plano del conocimiento de dominio. Entonces se oponen a la dinámica interior que de este estadio conduce hacia el siguiente.

Kohlberg valora el estadio quinto más o menos como el de la moralidad oficial del gobierno y constitución de los Estados Unidos. «Existe una clara conciencia de la relatividad de los valores y opiniones personales y parejo énfasis en las normas de procedimiento para alcanzar consenso..., carga el acento sobre el punto de vista legal pero también sobre la posibilidad de cambiar la ley por consideraciones racionales [52]. Con todo, se desarrolla gradualmente un sentido de bien moral más allá de la ley. En el estadio sexto, predomina la visión ética universal. Lo justo está definido por la decisión de conciencia en consonancia con los principios éticos elegidos por la persona.

Mientras toda educación, concebida como educación verdaderamente moral, tiende con claridad al sexto estadio, se utilizará toda la dinámica de la mejor forma posible si se presta especial atención a la transición gradual al próximo estadio. Al igual que Dewey y Piaget, Kohlberg está convencido de que los niños pueden aprender fácilmente a aceptar la autoridad si se les ayuda a captar su bondad y a ver las razones que se esconden detrás de las normas. En este punto se distancia marcadamente de Émile Durkheim y de sus continuadores. Éstos entienden la vida común en un plano de mero orden y disciplina.

La persona en crecimiento es capaz —y, por tanto tiene derecho a ello— de recibir ayuda para comprender aún mejor que existen principios éticos que se distinguen con claridad de las normas convencionales arbitrarias y de las creencias. Es importante escuchar a los niños y tener en cuenta su manera de argüir. «Todos nosotros, y especialmente los niños, somos filósofos morales. Quiero decir que el niño posee su propia moralidad» [53]. Si escuchamos y dialogamos respetuosamente con los niños, podremos descubrir «que poseen cantidad de normas que no provienen de sus padres, de sus camaradas o de sus maestros» [54].

En sus investigaciones culturales llegó Kohlberg a la conclusión de que los estadios de desarrollo moral son comunes en todas las culturas. Cada niño atraviesa, paso a paso, los diversos estadios, pero con diversa rapidez según las ayudas e impedimentos que encuentre en el mundo que le rodea. Kohlberg y Piaget subrayan el desarrollo cognoscitivo pero también el afectivo. «Todos los eventos morales contienen una vertiente cognoscitiva y otra afectiva. Es también evidente que la presencia de fuertes emociones no reduce en absoluto el elemento cognoscitivo del juicio moral» [55].

El desarrollo del pensamiento moral se mueve en una dirección, pero puede quedar bloqueado en un estadio temprano y, en tal caso, jamás alcanzaría el quinto o sexto estadio. La persona que alcanza madurez moral admite valores universales. Esto no significa que todos los valores sean universales; pero el valor básico de la justicia, común a todos los pueblos, será prioritario. La regla áurea es básica y común: «Actúa con los otros como querrías que ellos actuasen contigo. Ama a tus semejantes como quisieras ser amado por ellos.» Para Kohlberg es éste el principio más universal [56].

A fin de estimular el desarrollo moral a través de los estadios cinco y seis, pretenderá la educación moral dar al individuo la capacidad para comprometerse en juicio moral y en la discusión en lugar de imponerle una moralidad específica [57]. El discernimiento, basado en el conocimiento de la persona y en el reconocimiento de una jerarquía de valores, constituye el núcleo del problema. Los grandes psicólogos han probado hasta la saciedad el peligro que supone considerar la vida moral como estática. Una educación basada sobre este concepto estático lleva a la carencia de integración y encierra el peligro de regresión.

IV. Conciencia específicamente cristiana

Los cristianos deberían distinguirse por su auténtica humanidad y cohumanidad, ya que en el centro de la fe se halla el dogma de la encarnación de la Palabra de Dios. Dios se revela con plena humanidad y cohumanidad en Jesucristo, verdadero Dios y verdadero hombre. Por consiguiente, si tomamos en serio nuestra identidad de cristianos desarrollamos una conciencia específicamente cristiana. Entendemos por ella, sobre todo, nuestra solidaridad con toda la humanidad. Creemos que Cristo es el redentor y Señor de todo y que su Espíritu trabaja en todo, a través de todo y para todos.

El gran privilegio de conocer a Cristo por la fe y de tener nuestra vida en él nos prohíbe albergar en nosotros cualquier complejo de superioridad o de exclusivismo. Por el contrario, nos confiere la misión de ser y de convertirnos en luz del mundo y en servidores del mundo. No podremos ayudar a que los demás alcancen la plenitud de la fe explícita si no conocemos nuestro propio nom-

bre y no vivimos de acuerdo con aquel que nos llama por este nombre.

1. *En Cristo bajo la ley de la fe*

La conciencia y rectitud de un cristiano están marcadas por su encuentro con Cristo, por su gozo de ser nueva creación en Cristo y por su conocimiento, a través de Cristo, del Padre y de sus semejantes. «Ésta es la vida eterna: que te conozcan a ti, el único Dios verdadero, y al que enviaste, Jesucristo» (Jn 17,3).

Es importante comprender lo que significa la palabra «conocer». Es un don del Espíritu Santo que alcanza las profundidades más íntimas de nuestra alma. El conocimiento salvador de Cristo incluye la confirmación de nuestra opción fundamental, que nos otorga totalidad de conciencia, y un conocimiento por connaturalidad.

Una conciencia verdaderamente cristiana está marcada por aquella libertad y fidelidad creadoras que nacen de la fe en Cristo. La fe es recepción gozosa, agradecida y humilde de aquel a quien el Padre envió y que es nuestra vida, nuestro camino, nuestra verdad. Es sometimiento total a aquel que nos arrastra al Padre; una experiencia de amistad con Cristo nueva, liberadora, que nos confiere una relación nueva e íntima con Dios Padre en el Espíritu Santo y con nuestros semejantes. Nos enriquece también con un nuevo conocimiento de nosotros mismos.

La fe es el fundamento y la firmeza de esta conciencia cristiana. El apóstol de los gentiles contradice enfáticamente a quienes piensan que su predicación de «la ley de la fe» socava la ley o la moral. «Entonces, ¿anulamos la ley por la fe? ¡Ni pensarlo! Al contrario: damos a la ley su propio valor» (Rom 3,31). Pienso que donde Pablo emplea las palabras «ley» o «moralidad» podemos colocar nosotros la palabra «conciencia», sin que se produzca cambio de significación. «Para san Pablo, fe es la actitud total del cristiano en la que se incluyen sus juicios de valor moral. El cristiano no está dividido interiormente entre economía natural y sobrenatural; existe sólo un juicio de conciencia y éste es determinado por su fe» [58].

La versión de la *Biblia* Ausejo (Herder, Barcelona 1976) dice en Rom 14,23: «Todo cuanto se hace sin convicción de fe es pe-

cado.» La *New English Bible* dice simplemente: «Lo que no nace de la conciencia es pecado.» Ambas versiones son exactas, ya que san Pablo ve la conciencia humana y la convicción de conciencia iluminadas y confirmadas por la fe. De manera especial en sus cartas pastorales, «fe» y «conciencia» tienen casi idéntica significación. «La finalidad de esta instrucción es el amor, que procede de un corazón puro, de una conciencia sana y de una fe sincera» (1Tim 1,5). Para Pablo, fe y buena conciencia son inseparables. A continuación recomienda a Timoteo «combatir el buen combate, manteniendo la fe y la sana conciencia» (1Tim 1,18-19). Quien tenga que ejercer el liderazgo cristiano debería «con pura conciencia guardar misterio de la fe» (1Tim 3,9). Los que desertan de la fe y siembran la falsedad son personas «que tienen marcada a fuego su propia conciencia» (1Tim 4,2; cf. Tit 1,15-16).

Una conciencia cristiana madura no concebirá la fe como catálogo de cosas y de formulaciones. La profunda *actitud* de fe y su responsabilidad configuran todas las disposiciones morales, dan totalidad a la conciencia y firmeza a la opción fundamental cristiana. La fe, como relación profunda con Cristo, despierta en nosotros un profundo anhelo de conocer a Cristo y todo lo que él nos ha enseñado y espera de nosotros. Rasgos de esta fe serán la gratitud y el gozo. Ellos darán dirección y fuerza a toda nuestra vida (cf. Neh 8,10). Podemos definir la fe como conocimiento de Cristo que todo lo invade [59].

En nada ayuda a la formación de una conciencia específicamente cristiana la mera inculcación de doctrinas diversas sin una síntesis en Cristo y sin la participación del gozo de la fe. De hecho, un énfasis excesivo en la doctrina y la militancia teológica en favor de doctrinas concretas puede obstaculizar la integración de la fe. Tan sólo la participación gozosa de la fe y la edificación de profundas disposiciones de fe pueden garantizar la síntesis entre ortodoxia y *ortopraxis* que une a todos los creyentes en Cristo.

2. *«Ya no estamos bajo la ley sino bajo la gracia» (Rom 6,15)*

Todo el que atribuya el primer lugar a la ley y a la obligación moral y asigne la segunda plaza a la gracia de Cristo convierte el recto orden y socava la autenticidad de una conciencia cristiana. Vida en Cristo significa ser arrastrado a él y al Padre por su Es-

píritu y llevado a una vida que es alabanza y acción de gracias. La gracia y la fe ocupan el primer lugar.

La fe es un don gratuito que se consigue únicamente por donación. Nos otorga una perspectiva que hace que lo veamos todo a la luz del amor de Dios y de su bondad. Gracia *(kharis)* significa, ante todo, el amor atractivo de Dios Padre. El que nos entregó su Palabra dadora de vida y derrama sobre nosotros el Espíritu dador de vida, torna su rostro hacia nosotros y nos bendice. De esta forma, nos hace partícipes de la alianza y graba su ley — su voluntad amorosa — en nuestros corazones.

La enseñanza moral será una buena noticia si la presentamos como una parte integrada de la experiencia de fe (sin pretender hacer de todo un dogma inmutable) y es recibida en agradecimiento al infinito amor con que Dios ha hecho entrega de sí mismo. Éste es el mensaje central de la enseñanza moral de san Pablo. Por nuestra participación en la muerte y resurrección de Cristo entendemos que «ya no estamos bajo la ley sino bajo la gracia» (Rom 6,15). «Porque la ley del Espíritu, dador de vida en Cristo Jesús, me libró de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). La conciencia cristiana está marcada por la fe en el Espíritu Santo y por un agradecimiento que nos mantiene en el plano del Espíritu y nos libera de las garras del egoísmo carnal.

Repetimos la misma verdad cuando insistimos en que las disposiciones profundas cristianas deben estar totalmente configuradas por la celebración de la eucaristía. Ésta evoca agradecimiento a la vista de todo lo que Dios nos ha dado y promete. No podemos vivir bajo la gracia sin tener un recuerdo agradecido. La apertura al Espíritu guía la conciencia cristiana en la evaluación de cada situación. Vemos al mismo tiempo todos los dones que Dios ha derramado sobre nosotros y las necesidades de nuestros semejantes a las que podemos responder usando adecuadamente todo lo que hemos recibido de Dios. Cuando estamos dispuestos a hacer frente a las responsabilidades de nuestra cohumanidad podemos alabar a Dios y orar: «¿Qué puedo devolver al Señor por todo lo que me ha dado?»

El legalista se coloca frente a una ley abstracta y sentirá siempre la tentación de burlarla o de imponerla asépticamente a otros, sin conocimiento de salvación. Fija su atención en las exigencias mínimas de las leyes universales. Pero ya sea laxista o rigorista, será siempre cautivo del pensamiento legalista. El creyente estará

libre para sus semejantes y será fiel en Cristo si centra su atención en el amor de Dios y en los muchos signos y dones del amor de Dios. Cuando este amor ilimitado de Dios se convierte en su orientación principal deja de mirar a las respuestas mínimas y aspira a «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

Vivir bajo la gracia significa pasar de las normas prohibitivas a la orientación positiva de los consejos presentes en el evangelio, en las palabras de Cristo y en las cartas de san Pablo. Es ésta una moral dinámica que jamás permite al cristiano sentarse o sentirse satisfecho de sí mismo. Su agradecimiento se convierte en la nueva dinámica mental que otorga dirección más clara a su dinámica psíquica.

El Señor ha expresado esta moral de agradecimiento en sus parábolas de los talentos y, prácticamente, en todas las parábolas que hablan del reino de Dios. Una conciencia formada por la fe y por la gracia sabe que todos los dones vienen del único Dios y Padre, y que no emplearlos con responsabilidad y plenitud es señal de ingratitud a Dios y de injusticia a la comunidad humana, ya que todo don se nos da para construir el reino de Dios. El que ha recibido dos talentos y los negocia al máximo recibe idéntica alabanza que quien recibió cinco y los empleó con provecho. Si quien recibió uno lo hubiese empleado como los otros habría igualado la fidelidad de éstos.

Una espiritualidad sacramental supone gran ayuda para alcanzar la madurez de conciencia bajo la gracia. Toda la educación cristiana debería ser, en alguna manera, una formación postbautismal de la conciencia. Deberíamos tener muy presente lo que hemos recibido en el bautismo y cómo podemos llevar fruto como miembros del cuerpo de Cristo. La regeneración por el bautismo nos da participación en el cuerpo de Cristo y en la sangre de la alianza. Cristo se entrega totalmente a nosotros, de modo que su amor y su alabanza del Padre pueden permanecer vivas en nosotros y por medio de nosotros.

En una interpretación sacramental del matrimonio, los esposos se reciben mutuamente en espíritu de agradecimiento y continúan la alabanza a Dios por medio de su donación recíproca. De esta forma, por medio de su auténtico amor mutuo, enseñan a sus hijos a entender la ley de la gracia. Y por medio de su expresión de aprecio, generosa y espontánea, ayudan a que sus hijos descubran sus

propios recursos interiores y a que desarrollen una conciencia creadora y responsable.

Las palabras clave del mensaje moral del Nuevo Testamento subrayan igualmente la gratuidad del amor y de los dones de Dios y su dimensión social. Dios nos arrastra a todos al seguimiento de su Espíritu Santo por medio de sus dones. Debemos comprender, en primer lugar, que el amor de Dios a nosotros es un don inmerecido. Lo recibiremos en la medida de nuestro agradecimiento. Porque es el don del Padre único que desea que todos nosotros participemos de su amor, es un don y una llamada para juntarnos en su amor compasivo para todas las personas.

Shalom —paz y reconciliación— nos arrastrará a la acción reconciliadora de Dios y nos convertirá en mensajeros y canales de paz. Si los celebramos como sus dones, si damos gracias siempre y en todo lugar, con conciencia agradecida porque sus dones han sido derramados sobre nosotros de forma que podemos compartirlos con nuestros semejantes, no desperdiciaremos estos dones.

Lo mismo sucede con el mensaje bíblico de justicia *(dikaiosyne)*. Hemos sido justificados por la justicia de Dios. En justicia a su nombre de Padre omnipotente y misericordioso nos llama a nosotros, pecadores, al reino de la justicia y de la paz. Dios muestra de manera especial su justicia en los pecadores, en los débiles y en los que abusan. Si vivimos bajo la ley de la gracia nos comportaremos con nuestros semejantes como Dios lo hace con nosotros.

A la luz de estos grandes dones descubrimos que todo lo que somos y tenemos son signos del amor de Dios. Toda nuestra vida queda invadida por la dinámica de los consejos evangélicos: «Que os améis los unos a los otros, como yo os he amado» (Jn 15,12). O tal como fue expresado en las bienaventuranzas y en las solemnes palabras que aparecen repetidas veces después de ellas: «... porque os lo aseguro...») (Mt 5,17-48). Si vivimos de acuerdo con un tipo de ética normativa caracterizado por la limitación, la prohibición o el estancamiento, no hemos entrado aún verdaderamente en la nueva alianza.

No hemos superado plenamente el cisma entre teología moral estática y teología ascética y mística de altura. La teología moral para uso de confesores y de penitentes estuvo casi inevitablemente guiada por el conocimiento de dominio. Ya que tal teología, escrita principalmente para dominar, podría amenazar la libertad de los creyentes en el campo de las cosas exigidas por gracia, pareció

lo más adecuado abandonar o dejar de lado la espiritualidad o teología ascética y mística.

La dicotomía entre teología moral como ética normativa estática y una teología espiritual totalmente diferente llevó con frecuencia a una ética de dos categorías diversas: una para aquellos que deseaban ser «perfectos» (los religiosos) y la otra para quienes se contentaban con vivir bajo los mandamientos, entendidos como normas estáticas. De esta forma, no sólo quebró la unidad del pueblo de Dios, sino que existía el peligro de que también las conciencias pudiesen construir dos compartimentos diferentes: uno para las normas morales y otro para las «obras de supererogación».

Se consideraron las bienaventuranzas, todos los consejos evangélicos y los «frutos del Espíritu» como un mero ideal o como *parenesis* y, por consiguiente, no como una parte de la ética normativa cristiana. Sin duda que deberemos distinguir cuidadosamente entre lo que es una orientación constante e ideal normativo de lo que es moral condicionada por el tiempo o exhortación religiosa en una situación concreta. Pero sería peligrosísimo para la interpretación específicamente cristiana si todos los consejos evangélicos de la Biblia quedasen reducidos a meros ideales o tan sólo a simple *parenesis*[60].

Amar a Dios con todo nuestro corazón y amarnos mutuamente como Cristo nos amó no es un ideal, sino un ideal *normativo* que exige que todos nuestros deseos, acciones y esfuerzos caminen en esta dirección. Cristo nos ha revelado el contenido verdadero del amor. Ya no hay descanso o satisfacción de sí mismo para el cristiano, ya que su alto ideal nos atrrastra constantemente a mayor unión con Cristo y revela continuamente nuevas exigencias y compensaciones.

Supone un detrimento para las normas auténticas fundamentales de la ética cristiana, pero especialmente para la formación de una conciencia específicamente cristiana, que la ley de crecimiento y los criterios para un entendimiento más profundo del amor cristiano queden relegados a otra disciplina o, dentro de la teología moral, sean considerados sólo como parenesis. Pero sería igualmente claro que una formación de conciencia específicamente cristiana no pertenece a quienes se especializan en «conocimiento de dominio». Ya que la formación de la conciencia pertenece a lo esencial del conocimiento de salvación.

3. *Llenos de esperanza*

Ya en el capítulo sobre la opción fundamental prestamos atención especial a las virtudes escatológicas. Pero no sólo el desarrollo y radicación de una opción fundamental genuinamente cristiana, sino cada acto de conciencia y la formación total de la conciencia deben ser contemplados a la luz de las virtudes escatológicas. Esto permite y requiere la fidelidad y libertad creadoras. Nosotros somos peregrinos éticos. La esperanza interioriza esta realidad y la inscribe en nuestra conciencia.

En vista de las falsas presentaciones de la secularización, prestamos atención especial a la esperanza específicamente cristiana. Ésta nace de la fe en la resurrección de los muertos y de la promesa de Dios de concedernos nuevos cielos y nueva tierra si trabajamos fielmente por encarnar el amor, la justicia y la paz en toda nuestra vida. La aguda conciencia de los cristianos para la justicia social, su compromiso no violento y más activo y una iglesia que vigila para captar los «signos de los tiempos» deberían ser un símbolo real de nuestra esperanza en el mundo futuro.

Una esperanza específicamente cristiana que dé dinamismo sobrenatural al dinamismo psíquico de nuestra conciencia jamás ignorará la cruz de nuestro Señor Jesucrito ni su invitación a que le sigamos en el camino de la cruz. A medida que se acrecienta la fuerza de nuestra opción fundamental aceptaremos en la profundidad de nuestra conciencia la necesidad permanente de matar nuestro egoísmo carnal y de cargar cada día con nuestra cruz y con parte de las cargas de nuestros semejantes. La eucaristía que alimenta la esperanza de la venida de nuestro Señor nos dará gozo, fuerza y orientación para nuestra misión actual en su tierra [61].

4. *Vigilancia y prudencia*

La vigilancia deriva de la tensión entre el «ya» y el «todavía no», percibido y aceptado con agradecimiento y con esperanza. La conciencia vigilante está simbolizada por las vírgenes siempre preparadas para la llegada del Señor. Su llamada nos alcanza aquí y ahora, en el *kairos.* Cada cristiano y toda la comunidad entera debe participar del carisma de Juan, la persona que aguarda la venida del Señor (Jn 21,22-23), reconociéndole en cualquier even-

tualidad que le acaezca. Mediante la vigilancia a la conciencia específicamente cristiana alcanzará las riquezas y tensiones de la historia de la salvación.

La formación de la conciencia depende en gran medida de cómo entendamos la virtud de la prudencia. Deberíamos contemplarla siempre a la luz de las virtudes escatológicas, especialmente de la vigilancia. La prudencia vigilante confiere a la conciencia el tacto delicado para captar la situación y descifrar en medio de los acontecimientos más confusos las oportunidades y las necesidades, a pesar de toda la oscuridad que nace de los pecados pasados y de las fascinaciones de un mundo pecador. Así, la conciencia se hace sensible a la llamada del Señor y confía en su gracia. Todo ello confiere auténtica creatividad y fidelidad.

Su tarea es doble: captar correctamente las realidades objetivas y discernir y ordenar las acciones apropiadas como respuesta a los dones de Dios y a las necesidades humanas. Dice Joseph Pieper que la prudencia tiene «dos caras: una vuelta a lo objetivamente real, la otra al bien para hacerlo real» [62].

En la medida en que una decisión de conciencia es la voz segura de una conciencia sincera es ni más ni menos que el veredicto de la prudencia. En cuanto al contenido, los dictados de la conciencia corresponden exactamente al juicio prudente. Sin embargo, el conocimiento interior existencial del llamamiento y la urgencia a obrar el bien provienen de toda la condición moral y de la totalidad de conciencia.

Notamos en la enseñanza de santo Tomás de Aquino una marcada insistencia sobre la vigilancia del momento de la gracia. Sostiene que ésta es una función distintiva de la prudencia o, más específicamente, una virtud distintiva asignada a la virtud de la prudencia. La llama *gnome,* que es una sensibilidad para captar la riqueza de la situación que comporta algo que excede lo normal [63].

Tomás de Aquino relaciona el carácter específicamente cristiano de la prudencia con los dones del Espíritu Santo. La entiende, al menos parcialmente, como un fruto de la sabiduría que confiere a la persona un gusto por las cosas celestiales y gozo en el servicio del Espíritu. El don especial del Espíritu Santo que lleva la prudencia a su perfección es el de consejo. Por medio de este don dirige el Espíritu Santo la deliberación —primer acto de la prudencia— con tal perfección, que los actos subsiguientes dispondrán de base sólida [64].

Bajo la inspiración del don del consejo, se regocija la conciencia en las disposiciones y directrices divinas y se hace más sensible para captar todas las posibilidades del aquí y ahora[65]. Si el Espíritu guía sólidamente la concencia, y confiamos en el Señor, la serenidad y la intrepidez garantizarán la atmósfera espiritual, en que florecen el juicio adecuado y su realización gozosa.

5. *Discernimiento: la virtud de la crítica*

Tomás de Aquino trata el tema del discernimiento *(discretio)* dentro de la virtud de la prudencia. Existen hoy razones especiales para que prestemos especial atención al discernimiento. La renovación bíblica y patrística, el énfasis en las mociones del Espíritu Santo, mayor atención al poder creador de la conciencia bajo el influjo del Espíritu Santo, interés renovado en la experiencia espiritual y, finalmente, la nueva situación de la sociedad pluralista, a veces confusa, hacen que la virtud de la crítica adquiera una relevancia sin precedentes.

Más que nunca debemos preguntarnos: «¿A quién seguiremos?» El énfasis en la reciprocidad de conciencia convierte al discernimiento respecto de nosotros mismos y de nuestros semejantes en un aspecto importante de una conciencia madura. Acosados por tantas ideologías, debemos escuchar la advertencia de Jesús: «Guardaos de los falsos profetas... Por sus frutos los conoceréis. ¿Acaso de los espinos se cosechan uvas, o de los cardos higos? Así, todo árbol bueno da frutos buenos, y el árbol malo da frutos malos» (Mt 7,15-17).

Pablo menciona un carisma especial en la Iglesia: «discernimiento de espíritus» (1Cor 12,10). Se aconseja a todos los cristianos que ejerciten el discernimiento. «Queridos míos, no creáis a cualquier espíritu, sino examinad si los espíritus son de Dios» (1Jn 4,1). Juan ofrece el criterio cuando habla contra los gnósticos: «Todo espíritu que confiesa que Jesús es el Mesías venido en carne, es de Dios» (1Jn 4,2). Los gnósticos negaban la encarnación en una humanidad verdadera y difuminaban, por consiguiente, el sometimiento al mundo corporal. Podemos concluir que todos los que no desean cooperar en la tarea de hacer tangibles en el mundo la libertad, la fidelidad, la bondad y la no violencia, no son verdaderos profetas.

Todo el que está inspirado por el Espíritu Santo no contradice la doctrina de Cristo transmitida por los apóstoles (1Jn 2,24; 4,6). Para Pablo, el discernimiento presupone la conversión del corazón y de la mente, obra del Espíritu Santo. «No os amoldéis a las normas del mundo presente, sino procurad transformar por la renovación de la mente, a fin de que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,2).

Estas palabras de Pablo están en relación directa con lo que hemos afirmado de la opción fundamental y del poder transformante de las disposiciones fundamentales. Seremos presa fácil de la falsedad reinante en el mundo si no vivimos plenamente a la luz de Cristo. «Nadie os engañe con vanas razones... Andad, pues, como hijos de la luz —pues el fruto de la luz consiste en toda clase de bondad, de justicia y de verdad— discerniendo lo que es agradable al Señor» (Ef 5,6-10).

El discernimiento depende de la totalidad de la persona y de la apertura de la conciencia al Espíritu. «Ésta es mi oración: que vuestro amor todavía abunde más y más en conocimiento perfecto y todo discernimiento» (Flp 1,9). Una profunda experiencia de fe y el cumplimiento de la ley del amor dada por Cristo son las condiciones para reconocer que todo esto merece la pena.

San Ignacio de Loyola sigue la línea de las Escrituras y de la gran tradición espiritual cuando en sus *Ejercicios espirituales* ofrece criterios objetivos para discernir y apunta, de manera especial, al nivel espiritual en el que debe vivir quien desee el don del discernimiento.

Es notable que en todo el tratado sobre el discernimiento, Ignacio jamás emplea la palabra «prudencia». No le interesa tanto ofrecer un tratado sistemático sobre las virtudes cuanto insistir en la docilidad al Espíritu Santo. Advierte que no es suficiente para una persona buscar ayuda en otra persona espiritual. Más importante aún es estar en guardia contra «las obras de la carne», que «están patentes, a saber: lujuria, impureza... enemistades... envidias... y cosas semejantes a éstas» (Gál 5,19-21), y esforzarse siempre por aquella clase de deseos, acciones y cualidades que producen «el fruto del Espíritu»: «amor, alegría, paz, comprensión», etc. (Gál 5,22).

A semejanza de Pablo y de Juan, Ignacio es positivo. Subraya la presencia del Espíritu. Toda persona debería mantenerse abier-

ta al Espíritu y alcanzar el nivel donde puede experimentarse la presencia del Espíritu. «Y la paz de Dios, que está por encima de todo juicio, custodiará vuestros corazones» (Flp 4,7). Ignacio presupone que la persona puede prepararse por sí misma para tener esta clase de experiencias. Más adelante, en los momentos de discernimiento y de decisión, podrá recordar esta experiencia espiritual y juzgar a su luz la situación presente. Aquí no existen objetivismo alienado ni subjetivismo peligroso. Hay preocupación por mantener la pureza del corazón (de la conciencia) y de los criterios espirituales.

Aun cuando Ignacio piensa en personas espirituales que ayudan a otros, no apunta en primer término al confesor. Intenta, principalmente, ayudar para que la persona misma sea capaz de discernir. En este mismo espíritu, jamás me permitiría tomar una decisión, por ejemplo, en el caso de un sacerdote que desease abandonar el sacerdocio y contraer matrimonio. Con todo, no me limitaría a ofrecer unos criterios sino que insistiría en que la persona en cuestión debería tomar la decisión después de haber realizado un esfuerzo grande para vivir en el plano del Espíritu. Serán necesarias quizás semanas y meses de oración intensa y de vigilancia sobre los motivos personales.

La singularidad y creatividad de la conciencia no es para lucro personal. Es para la cohumanidad en la reciprocidad de conciencias y para ella. De ahí que el discernimiento interese al bien común en la Iglesia y en la sociedad y al bien de cada uno de nuestros semejantes. La Iglesia y el mundo necesitan una conciencia crítica. La palabra «crítica» viene del griego *krinein,* que se aproxima a nuestro «discernimiento».

En un mundo y en una sociedad pluralistas, deberían los cristianos ser un fermento activo de la virtud de la crítica. Existen tres opciones: o escogemos la crítica a la luz de Dios o caemos en una de las dos desviaciones extremas de conformismo estúpido o de crítica viciada. Debemos también estar dispuestos para aceptar la crítica que nos venga de otros y reconocer nuestros propios tropiezos y faltas. Debemos escuchar a los profetas aun cuando nos molesten y desenmascaren nuestros errores. Frente a la comunidad y a la sociedad deberemos ejercer la crítica como un ministerio de servicio continuado al bien común. Sin embargo, antes de proferir una protesta eficaz y creíble deberíamos haber dado cientos de pruebas de solidaridad y de cooperación.

La virtud de la crítica presupone la persuasión amable, el dominio de sí mismo y el compromiso con acciones y lenguaje no violentos. Por regla general, las acusaciones y los lamentos hacen más daño que bien; forman parte de la confusión. Nuestra crítica deberá ser detallada, clara. Será virtud si creemos en el núcleo interior, la chispa divina y en los recursos de aquellos a quienes criticamos. Si la crítica expresa enemistad, es viciosa. La virtud de la crítica es una parte del diálogo continuo y de la reconciliación en el mundo. En esta línea deberemos estar dispuestos a aceptar un compromiso abierto-terminado, pero sabiendo que nosotros continuamos nuestro ministerio participado de discernimiento y de esfuerzo pacífico por una comunidad y una sociedad más saludables [66].

Resumiendo, podemos decir que tendremos una conciencia específicamente cristiana, si estamos profundamente enraizados en Cristo, conscientes de su presencia y de sus dones, y dispuestos a unirnos a él en su amor para todo su pueblo. Lo probaremos todo para saber si podemos ofrecérselo a Cristo como respuesta adecuada a su amor, a sus dones y a las necesidades de nuestros semejantes.

V. Pecado y sensatez

Hemos comprendido que la conciencia es el núcleo interior, el manantial más profundo de integración y de totalidad. Podemos entender que muchas formas de enfermedades físicas y mentales son producto de una conciencia corrupta. Quien extingue la luz que viene desde dentro y consiente en que su complacencia con el yo carnal desintegre su voluntad e inteligencia posee una conciencia corrompida. Gradualmente ha perdido libertad para la verdad y para el bien. «Para los puros todo es puro; para los manchados y descreídos, nada hay puro; al contrario, tanto su razón como su conciencia están manchadas. Profesan conocer a Dios, pero con sus obras lo niegan: son seres abominables, rebeldes e incapaces de toda obra buena (Tit 1,15-16). No pretendo ahora tratar todas las dimensiones de la interrelación de pecado, salud y sensatez, pero es importante notar hasta qué punto la salud y la sensatez están relacionadas con una conciencia sana o enferma.

Dado que el anhelo de totalidad interior y el deseo de verdad

y de bondad son las dimensiones más importantes de nuestra existencia humana, no puede existir plena salud humana y totalidad si está corrompida la conciencia. Como vimos anteriormente, obramos el mal si hacemos una valoración errónea acerca de una decisión importante. Pero el mal será mucho mayor para nosotros y para el mundo que nos rodea si destruimos o ponemos cortapisas a nuestra integridad interior.

No toda dolencia o efecto psíquico es producto del pecado. Puede existir el sufrimiento como verdadera condición humana y ser un medio para alcanzar mayor madurez. Jamás juzgaremos en sentido moral a las personas que sufren. Pero por su misma naturaleza todo pecado es un enemigo de la sensatez. Sería un grave error y, para los cristianos, un pecado considerar salud y sensatez únicamente en una perspectiva de funcionamiento de nuestros diversos órganos. Una interpretación bioquímica de la salud, de la terapia y de la enfermedad es no sólo simplista, sino un reduccionismo peligroso. El manantial de la salud humana nace de una totalidad y apertura interiores y el pecado contradice y disminuye el anhelo de estas cualidades. No hablo en este momento de los cientos de «pecados mortales» inventados por legalistas y ritualistas, sino del pecado como actuación contra la propia conciencia personal.

El pecado es alejamiento de la mejor parte de nuestro yo, pérdida del conocimiento del único nombre por el que hemos sido llamados, hundirnos en la oscuridad y un desgarramiento en la profundidad de nuestra existencia. Si es tentar a nuestra conciencia, no podremos construir relaciones saludables con otros; más bien, contaminaremos el mundo que nos rodea con todos los síntomas de alienación, de falsedad y de abuso.

A lo largo de los siglos se ha percibido la relación existente entre pecado e insalubridad. Hoy grandes psicólogos y terapeutas, tales como Erikson, Fromm, Frankl y otros muchos confirman, ilustran y presentan en términos científicos lo que la Biblia dice acerca de la destrucción interior y externa, causada por el pecado [67]. Sólo gradualmente entenderemos científicamente la gravedad de la neurosis mental causada por una respuesta negativa al deseo interior de la conciencia por alcanzar totalidad y apertura. ¿Cómo puede una persona considerarse en buen estado de salud en el plano humano si ha dejado de buscar su verdadera identidad e integridad?

Cada pecado afecta negativamente la totalidad y libertad creadora de la persona. Contradice la verdadera significación y meta de nuestra conciencia y de nuestra libertad. Al perder nuestra propia libertad e integridad interiores estamos condenados a convertirnos en esclavos de los poderes de los que Cristo nos ha liberado si creemos en él. El pecado contradice nuestra fe y, por consiguiente, nuestra liberación en Cristo. De manera especial el pecado habitual y la carencia de arrepentimiento hacen más profunda la herida en nuestro yo más íntimo, mientras la conciencia continúa gritando en favor de la totalidad y de la salud. «Podemos considerar a la experiencia de la llamada "mala conciencia" como una grieta profunda en el interior del ser humano. Esta grieta lleva a un sentido de desunión dentro de uno mismo» [68].

Las diversas clases de corrupción de la conciencia tienen diferentes consecuencias respecto de la totalidad, integración e integridad. Podemos considerar algunas de éstas:

1. *Huida a la teoría moral y escrupulosidad de compensación*

El pecado habitual no sólo disminuye el dinamismo mental hacia la significación última y hacia el Otro. Puede también debilitar progresivamente la dinámica psíquica que empuja hacia la integración personal. El hombre pecador, encadenado por el egoísmo y la pereza aceptará gradualmente la ruptura entre conocimiento moral y su voluntad. Tal persona puede convertirse en un moralista en sentido legalista o ritualista. Podrá luchar por minucias y pronunciar conferencias sobre teoría moral sin estar movido y tocado en su corazón a actuar de acuerdo con la Palabra. Se intensificará cada vez más su ceguera para el gran don y ley del amor de Dios y del prójimo. Conocerá muchas leyes, con las que se engañará a sí y a otros acerca de su conocimiento de la ley suprema en que se regocija el corazón de la persona sana. Se engañará a sí mismo siendo celoso e incluso escrupuloso respecto de algunas pequeñas cosas mientras, al mismo tiempo, da la espalda al amor, al agradecimiento y a la justicia. Su discurso moral revestirá cada día más intensamente el carácter de insensatez moral. Se ha producido una fractura de la personalidad: un yo que habla de temas morales y otro que actúa y vive sin el anhelo humano de totalidad e integridad. A pesar de su discurso moral ortodoxo — ortodoxia

tan sólo en los pequeños detalles, sin visión alguna de totalidad, específicamente humana y cristiana —, su persona cae en picado hasta los niveles inferiores de una moral convencional y utilitarista.

2. *Las oscuras energías del carácter fuerte*

Una persona con fuerte dinamismo psíquico hacia la totalidad interior puede sentir profundamente el remordimiento de conciencia como una llamada a la conversión. Pero si, llevada del orgullo y de la arrogancia, resiste habitualmente esta llamada, el mecanismo de una maldad testaruda activa otro tipo de integración interior. La voluntad fuerte, egoísta y arrogante impone sus dictados al entendimiento y el entendimiento halla miles de razones para aprobar los deseos de la voluntad. Finalmente, el entendimiento sólo ve lo que el orgullo y la arrogancia dictan. De todo ello puede resultar una persona del tipo de Hitler o de Stalin, que esté «integrada» — toda de una pieza —, pero cuyas enormes energías correrán únicamente detrás de metas oscuras. Para alcanzar una integración interior ha tenido que sacrificar totalmente su integridad y apertura. Será, por consiguiente, totalmente incapaz de mantener relaciones saludables con las personas o de vivir en una reciprocidad genuina de conciencia.

3. *El pecado como pérdida del gozo, de la paz, del vigor*

El pecado destruye la integración e integridad, la totalidad y apertura; además de todo esto priva a la persona de la capacidad para gozarse y reposar en el bien. Reduce la capacidad de apreciar, de ser agradecido, de participar en el gozo de otras personas y de ser fuente de alegría para ellas. Donde no existe armonía interior o apertura al bien y a la verdad tampoco existirá paz ni irradiación de este don. Por el contrario, la persona en cuestión comunicará siempre y en todas partes sus desunión interior y su carencia de unidad con el bien. Quizás imite el gozo mediante una demostración de alborozo, pero su risa será hueca. Intentará proyectar un sentido de humor pero será sarcasmo e ironía que daña las relaciones. Como no está en paz consigo mismo, se sentirá continuamente tentado a luchar contra algo o contra alguien y será incapaz de colaborar en un ideal común.

4. *Pérdida de dignidad*

El artículo 16 de la constitución sobre la Iglesia en el mundo moderno, antes citado, afirma que por medio del pecado habitual la conciencia pierde gradualmente su dignidad. Sufre los embates de la tentación y se pervierte cada vez más. La persona se torna incapaz de respetar la conciencia y dignidad de los demás y, de esta forma, revela la pérdida de su propia dignidad.

5. *Pérdida culpable de la libertad*

Los pecados y errores de los otros pueden ocasionar una pérdida parcial de libertad. Algunas represiones que bloquean el funcionamiento normal de la conciencia y de la libertad son debidos a la autoridad opresora. Pero nada es tan nocivo a la libertad personal, especialmente a la libertad creadora para el bien, como el pecado habitual. La pérdida será mayor o menor de acuerdo con la gravedad y número de los pecados y con la duración de la postura impenitente. Será de particular importancia cuando existe una opción fundamental pecadora que, a causa del largo período que dura la impenitencia, se ha traducido en disposiciones y actitudes erróneas.

6. *Catálogo de pecados contra la libertad y la sensatez*

Quedarse en los niveles más bajos de la conciencia; no aprender ni olvidar; no superar una visión estática de la vida, de las normas, del gobierno y de la conciencia; aprender muchas cosas pero no lo que es bueno y verdadero.

Rehusar comprometerse en favor de la libertad y de la dignidad de todos y, en consecuencia, en el incremento de la libertad de uno mismo; por el contrario: ponerla en peligro.

Fomentar la pasividad en la educación; buscar más la sumisión y uniformidad que el crecimiento en responsabilidad moral; ahogar la iniciativa y la libertad creadora.

Evitar el riesgo y preferir no comprometerse en ideales comunes, ni en una vocación ardua; favorecer una educación puramente intelectualista o voluntarista.

Soportar el centralismo y formas autoritarias de gobierno, que ahogan la subsidiariedad y colegialidad y favorecen la obediencia indiscriminada.

Permitir que otros manipulen la propia conciencia; no protestar ante la manipulación que sufren las conciencias de otras personas a través de un sistema de premio o castigo en vez de ofrecer motivaciones genuinas y un llamamiento a la conciencia sincera, tolerar la manipulación de la opinión pública.

Rehusar escuchar a los profetas y adquirir discernimiento; dividir la religión en una dogmática separada (doctrinas abstractas, que no afectan a la totalidad y salvación del hombre) y la moral, propuesta sin un sistema de valores convincente; ortodoxia separada de la *ortopraxis;* sucumbir a la presión de los grupos en lugar de luchar por el débil y por el oprimido; justificar la opresión violenta o hablar y actuar en el campo de la liberación única o principalmente en términos de reacción violenta.

Proponer una ética de prohibiciones y de vigilancia en detrimento de una ética de libertad y fidelidad creadoras.

VI. Arrepentimiento y regeneración de la integridad de conciencia

Todo lo que hemos dicho acerca de la conversión y de la reconciliación quedaría en un plano abstracto si no lo relacionásemos con la regeneración de la conciencia, con la totalidad e integridad.

Max Scheler habla del arrepentimiento presentándolo en la gran perspectiva de la regeneración [69]. Una conciencia que haya sido tentada y corrompida por el pecado podrá ser restaurada ya que jamás quedó totalmente destruida, excepto en el caso de «pecado contra el Espíritu Santo». Únicamente en este caso quedan totalmente destruidas la totalidad y la integridad. Dios llama al arrepentimiento y, en consecuencia, a una nueva vida, tocando, por medio de su gracia, la profundidad de nuestra conciencia, allí donde la herida grita aún pidiendo curación. Si el pecador vuelve a Dios con todo su corazón, la acción poderosa de Dios le confiere de nuevo totalidad e integridad. Si el pecador se arrepiente,

la sangre de la alianza «purificará de las obras muertas nuestra conciencia, para que rindamos culto al Dios viviente» (Heb 9,14).

Esta promesa de Dios, ofrecida por su gracia, debería ser la llamada más urgente para que el pecador desee su propia totalidad interior, integridad y apertura. Incluso si no hemos abandonado definitivamente a Dios pero comprendemos que nuestra conciencia se ha oscurecido y debilitado escuchamos la insistente llamada de la gracia: «Acerquémonos, pues, con un corazón sincero y una fe plena, purificado el corazón de toda impureza de conciencia y lavado el cuerpo con agua pura» (Heb 10,22).

Si los pecados, aunque graves, fueron únicamente «veniales», existe aún una alianza preciosa entre el deseo innato de totalidad y el compromiso fundamental, libremente afirmado, en favor del bien. En tal caso, los remordimientos de nuestra conciencia podrán fácilmente convertirse en contrición salvífica, aun cuando ésta deberá pasar necesariamente por el perdón de Dios, que sana, y por la gracia que purifica.

Pero si se trata de pecado mortal, entonces la opción fundamental es a favor del mal y el caos es tan grande que el arrepentimiento será un gran milagro de la gracia de Dios, una regeneración en el pleno sentido de la palabra. Con todo, la persona es una creación de Dios tan extraordinariamente buena que, incluso después de un pecado mortal, permanece en ella un residuo de la imagen y semejanza de Dios, un anhelo natural de totalidad sobre el que la gracia puede construir. Sin embargo, no es posible regenerarse sin profunda tristeza, sin una contrición en la que toda el alma se sienta sacudida a la vista de la terrible injusticia cometida contra Dios y contra el bien. Todos los propósitos serán frágiles e ineficaces si no han nacido de una contrición profunda.

«La contrición es la fuerza más revolucionaria en el mundo moral» [70]. Es un nuevo encuentro con Dios y con el bien; un nuevo desposorio entre la voluntad, que anhela el amor verdadero, y el entendimiento que busca la verdad y la bondad. Pero todo esto es imposible sin los intensos dolores de un nuevo nacimiento.

«Sabe el cristiano que cualquier resolución no nacida en el dolor del pesar por los pecados es estéril, porque no nació de las profundidades últimas y, sobre todo, no provino de Dios, no fue engendrada en Dios. Únicamente el pesar ablanda la dureza de nuestra naturaleza, de forma que pueda ser impresa en nosotros una permanente "nueva orientación de la voluntad" hacia Dios» [71].

El amor de Dios exige que cada vez que hayamos pecado, incluso venialmente, nos arrepintamos y pidamos perdón y curación tan pronto como nos sea posible.

No existe mayor peligro para nuestra totalidad que posponer el arrepentimiento y la conversión. Pecados veniales no arrepentidos preparan la quiebra de la opción fundamental buena. Deberíamos comprender lo difícil que resulta retornar a Dios y encontrar totalidad interior e integridad después de haber concebido una opción fundamental contra Dios.

VII. Reciprocidad de conciencias

1. *El significado de la reciprocidad de conciencias*

Los componentes de la palabra: *con* y *scientia* (conocer juntos) indican ya la reciprocidad de conciencias. Deberemos considerar esta acción recíproca. La conciencia sana permite el nacimiento de relaciones saludables con el prójimo y con la comunidad. De igual manera, y quizás más fundamentalmente, las relaciones saludables en amor y respeto mutuos y una comunidad sana promocionan, en gran medida, el desarrollo y salud de la conciencia del individuo.

Pensemos que conciencia significa también reflexión, estar en paz consigo mismo, experimentar una totalidad creciente o las amenazas que la acechan. Pero una conciencia y reflexión genuinas son existencialmente imposibles sin la experiencia de encuentro con los otros.

Éste es el tema de un libro profundo que Maurice Nédoncelle ha escrito sobre la reciprocidad de conocimiento, rectitud y conciencia [72]. La persona alcanza su identidad e integridad en la reciprocidad de conocimiento y conciencia. Llegamos a conocer nuestro propio y único yo a través de la experiencia de relación entre tú y yo, que nos conduce a la experiencia de nosotros. Existe amor genuino y respeto cuando aceptamos al otro en su identidad, en su singularidad. «Cualquier clase de amor que no vaya dirigida a la apertura del yo y del tú, para una comunión recíproca, es un amor ilusorio» [73].

La reciprocidad genuina de conocimiento y de conciencia entra en las perspectivas del otro o, por mejor decir, dos perspectivas

distintas forman parte de una rectitud colegiada [74]. Este encuentro de personas en la singularidad e identidad propias de cada una, en mutuo respeto de la conciencia del otro, es un proceso de liberación recíproca [75]. Cuando se establece este lazo de fidelidad con el yo verdadero del otro, puede la persona liberarse de su máscara [76].

Estas dos personas, que han aceptado mutuamente su diversidad y su dignidad igual en participación profunda de rectitud, escapan de la esclavitud del *super ego*. Dejan de representar papeles que buscan agradar a los demás. Han entrado en la genuina libertad y fidelidad creadoras, libres de la repetición tediosa que caracteriza la máscara del *super ego* [77]. Cuando las personas pueden entrar en la solidaridad íntima sin renunciar a su identidad personal, en reverencia y cooperación profundas en el Espíritu, están en condiciones óptimas para descubrir el horizonte de lo divino [78].

A través de la reciprocidad de conciencias nace una verdadera fuerza del *ego* y un respeto a sí mismo que permite un respeto y libertad mayores en la conciencia de cada uno. Sin esta síntesis entre el respeto que permite que el otro sea lo que es y la solidaridad por la que las personas son fuente de identidad, de integridad y autenticidad para los demás, no puede darse auténtica libertad ni fidelidad creadora. No sólo la carencia de amor y respeto a los otros pone en peligro la reciprocidad de las conciencias; es mucho más penoso para nuestra propia conciencia comprobar que somos incapaces de amar. Se han hundido entonces los puentes que sostienen nuestro propio valor [79].

Kenneth Clarke hace algunas observaciones atinadísimas acerca de la empatía y del humor en el contexto de la reciprocidad de las conciencias y del respeto absoluto de la conciencia del otro respetándose a sí mismo. «El humor coloca al *ego* en perspectiva; exige que si una persona se acepta a sí misma —se respeta y respeta a sus semejantes— debe hacerlo con una aceptación total. El humor desenmascara la vanidad... La empatía, al igual que el humor, posee la capacidad de identificarse con el gozo, la angustia, las aspiraciones, las derrotas y éxitos transitorios de los seres humanos...; demuestra la interdependencia, la unidad de la humanidad» [80].

2. *La reciprocidad de conciencias en las cartas de Pablo*

Un concepto individualista de conciencia es absolutamente ajeno a la Sagrada Escritura. Pablo pone de manifiesto la sensibilidad de la conciencia de quienes han sido liberados por la ley del Espíritu. Comprende el profundo deseo de toda persona, e incluso de toda la creación, a participar en la libertad de los hijos e hijas de Dios. Quienes viven en el nivel del Espíritu no están ya bajo el poder del *super ego*. No buscan ya la aprobación de los demás, sino que responden a su más profundo deseo de alcanzar la plenitud de vida y una experiencia total de solidaridad salvadora. El capítulo ocho de la carta a los Romanos trata este tema.

Después de exhortar a renovarse en el corazón y en la mente «a fin de que logréis distinguir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,2), presenta Pablo una visión de la edificación del cuerpo de Cristo por medio de todos los dones que Dios ha derramado sobre su pueblo. «Tened unos con otros un mismo sentir» (Rom 12,16). Esta preocupación se extenderá, de modo particular, a aquellos que nos son hostiles. «Si tu enemigo tiene hambre, dale de comer; si tiene sed, dale de beber. Porque haciendo esto, ascuas ardientes acumularás sobre su cabeza. No te dejes vencer por el mal, sino vence el mal con el bien» (Rom 12,20). En la medida en que los discípulos emplean todos sus talentos y carismas complementariamente (Rom 12; 1Cor 12,14; Ef 4) se convierte la iglesia en signo visible de la presencia de Cristo en la tierra, como cuerpo de Cristo.

En Romanos 14 y en 1Cor 10, trata Pablo un ejemplo muy específico de reciprocidad de conciencias: la atención amorosa que quienes han progresado en la fe prestan a las conciencias más débiles de sus hermanos cristianos. Está Pablo convencido de que no existe distinción entre aliento ritualmente puro e impuro; con todo, recomienda que los cristianos respeten la conciencia de los demás. «Hay quien cree que puede comer de todo; mientras que el débil solamente come verduras. El que come de todo, no trate con desdén al que se abstiene de algo, y el que se abstiene de algo no condene al que come de todo, ya que Dios lo acogió» (Rom 14,2-3). Esta reciprocidad de conciencias está enraizada en nuestra relación de fe con Cristo. Si vivimos para el Señor, vivimos también para los demás preocupándonos y respetando la conciencia de los demás. «En efecto, ninguno de nosotros vive para sí mismo, y ninguno muere para sí mismo. Pues, si vivimos, para el Señor vivimos, y si morimos, para el Señor morimos» (Rom 14,7-8). «Esto es lo que habéis de juzgar: no poner tropiezo o motivo de caída a vuestro hermano. Sé, y estoy plenamente persuadido de ello en el Señor Jesús, que nada hay impuro por sí mismo. Pero si uno juzga que alguna cosa es impura, es impura para él. Y si por tomar tú tal clase de alimento, tu hermano se contrista, ya no procedes en conformidad con el amor. Deja de causar, por tu comida, la ruina de aquel por quien Cristo murió» (Rom 14,13-15).

Mientras Pablo aprecia su propia libertad frente a los tabúes y tradiciones carentes ya de significado, advierte que algo muy diferente es despreciar a los cristianos vacilantes o que dan aún fuerte importancia a leyes y tradiciones que, según el juicio de los fuertes, carecerían de poder vinculante. «Dichoso aquel que no se siente culpable en las resoluciones que toma. Pero el que, permaneciendo en sus dudas, come de algo, ya se ha hecho culpable, porque no actúa por convicción de fe. Pues todo cuanto se hace sin convicción de fe, es pecado. Es un deber para nosotros, los que somos fuertes, sobrellevar la flaqueza de los que no lo son, y no complacernos a nosotros mismos. Que cada uno de nosotros procure complacer al prójimo para el bien, con miras al común desarrollo» (Rom 14,22-15,2).

Pablo, en 1Cor 10, nos dice de nuevo cómo entiende la reciprocidad de conciencia. El concilio de los apóstoles en Jerusalén había decidido que los cristianos «se abstengan de las contaminaciones de los ídolos» (Act 15,20). Pablo no concluye que sea intrínseca y absolutamente malo comer carne sacrificada a los ídolos y vendida después en el mercado. Trata el problema desde el punto de vista de la reciprocidad de conciencia. Los liberales, que insistían en su opinión de que el alimento es siempre don del buen Dios, ignoraban el mandato del concilio de los apóstoles. Alardeaban de la libertad de su conciencia diciendo: «Todo está permitido.» Pablo les responde: «Pero no todo es constructivo. Ninguno busque sus propios intereses, sino los del prójimo» (1Cor 10,23-24).

Cuando nadie sufre escándalo en su conciencia, puede uno comer la carne agradeciéndosela a Dios. «Comed de todo lo que

se vende en la carnicería, sin preguntar nada por motivos de conciencia; pues del Señor es la tierra y todo lo que ella contiene. Si un pagano os convida, y queréis ir con él, comed de todo lo que os ponga, sin preguntar nada por motivos de conciencia» (1Cor 10,25-27). Pero la situación será muy diferente si el hecho de que aquella carne haya sido sacrificada se convierte en parte del contexto de la comida. Aun cuando una conciencia iluminada entienda que es un don del Dios único, habrá que tener en cuenta la conciencia de los otros. «Pero si alguno os dice: "Esto ha sido ofrecido en sacrificio", no lo comáis, en atención al que os lo advirtió y a la conciencia... No me refiero a la propia, sino a la del otro. Pues ¿por qué mi libertad va a ser juzgada por la conciencia de otro? Si yo me tomo mi parte con acción de gracias, ¿por qué me van a echar en cara una cosa por la que he dado gracias? Así pues, ya comáis, ya bebáis, ya hagáis cualquier otra cosa, hacedlo todo para gloria de Dios. No seáis motivo de tropiezo ni a judíos, ni a griegos, ni a la Iglesia de Dios» (1Cor 10,28-32).

Según Pablo, es evidente que no podemos honrar a Dios desde lo profundo de nuestra conciencia si no somos agradecidos ni tenemos en cuenta el impacto que nuestra acción puede provocar en la débil conciencia de nuestros hermanos en la fe. Quienes no se hubiesen liberado por completo de las emociones de su culto anterior podrían haber pensado que estos caracteres fuertes buscaban una seguridad doble, con Cristo y con los dioses paganos. Según Pablo, hay que juzgar la conducta, y no las cosas materiales en sí mismas, en la reciprocidad de conciencia, en la solidaridad colegial para la totalidad y salvación.

3. *Libertad religiosa en perspectiva humanista y cristiana*

Una de las dimensiones más importantes de la reciprocidad de conciencia es el pleno reconocimiento de la libertad de conciencia y, más específicamente aún, de la libertad religiosa. Negaríamos todo lo que hemos afirmado acerca de la conciencia si rehusásemos un reconocimiento pleno de libertad en materia religiosa como caso específico de la libertad de conciencia. La historia de este problema es altamente relevante para todo el desarrollo del conocimiento moral y religioso. Su plena comprensión proyecta luz sobre la diversidad de las circunstancias históricas y también sobre nuestra cuestión anterior «¿En qué medida fue libre la teología?»

a) Historia de la libertad de conciencia y de la libertad religiosa

El esfuerzo de las Iglesias y de la sociedad secular por reconocer plenamente la libertad religiosa es uno de los más significativos signos de nuestro tiempo. La *Declaración universal de derechos del hombre,* adoptada por la asamblea general de las Naciones Unidas el 10 de diciembre de 1948 dice en su artículo 18: «Toda persona tiene derecho a gozar de libertad de pensamiento, de conciencia y religión o creencia, y de libertad, ya sea solo o en comunidad con otros, en público o en privado, para manifestar su religión o creencia, en la enseñanza, en la práctica, en el culto y en la observancia».

El artículo 30 subraya esta declaración: «Nada de lo que contiene esta declaración puede ser interpretado en el sentido de que confiera a ningún Estado, grupo o persona derecho alguno a embarcarse en actividad alguna o emprender actos que intenten destruir alguno de los derechos y de libertades aquí señalados.»

La encíclica del papa Juan XXIII, *Paz en la tierra,* y la declaración del concilio Vaticano II sobre libertad religiosa son respuestas claras y profundas a estos signos de los tiempos. Son un avance importantísimo en la vida de la Iglesia. Y con toda honestidad, debemos reconocerlas también como un desarrollo y conversión reales.

Para comprender por qué la Iglesia adoptó diverso comportamiento, que podría ser considerado hoy como infiel al evangelio, debemos tener en cuenta el contexto histórico. Durante largo período de tiempo realizó la Iglesia su misión docente en una cultura totalmente católica en la que incluso personas tan liberales como Abelardo —quien afirmó con decisión que existe la posibilidad de error invencible en materias religiosas— negaron enfáticamente que una persona pudiese errar en materia de fe en Cristo y en la Iglesia sin conciencia culpable [81]. Una fuerte corriente teológica llegó incluso a sostener que la conciencia de un cristiano es siempre, o casi siempre, culpable si disiente de las doctrinas de la Iglesia, incluso si no se trata de una doctrina revelada por Jesucristo [82].

En la era Constantiniana, cuando el Estado buscaba el apoyo de la Iglesia y consideraba la uniformidad en la fe y en la moral como uno de sus fundamentos absolutos, cuando la Iglesia era

sostenida por el Estado, era casi natural que se pusiese más énfasis en la verdad objetiva y en la conformidad con la enseñanza de la Iglesia que en la conciencia personal. Era una época en la que la mayoría de la gente vivía en el convencional plano de conciencia. Existía una tendencia general a juzgar severamente como culpables a quienes públicamente disentían de una de las enseñanzas de la Iglesia: Galileo Galilei, por ejemplo, por afirmar que la tierra no es el centro del universo. Se acentuaba más la esencia de las cosas o la objetividad de las formulaciones doctrinales que la veracidad existencial de la persona en la comunidad [83]. En alguna manera se concebía la religión como un lazo común a un sistema de verdades y como sometimiento absoluto a la autoridad religiosa, representante de Dios en la tierra.

Aun cuando siempre enseñó que el acto de fe es, por su misma naturaleza, un acto libre, la Iglesia también manifestó su incertidumbre oponiéndose con frecuencia a la libertad religiosa: por la institución de la inquisición, por la quema de herejes y por un número de documentos que se oponían a la idea moderna de libertad religiosa sin hacer las distinciones necesarias.

La declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa reconoce las pasadas faltas de la Iglesia en este tema. «Aunque en la vida del pueblo de Dios, peregrino a través de los avatares de la historia humana, se ha dado a veces un comportamiento menos conforme con el espíritu evangélico e incluso contrario a él» [84]. Una extendida teoría acerca de la libertad religiosa consideraba como normal la tesis de que donde los católicos se encontraban en mayoría podían exigir que el estado restringiese la libertad de las otras religiones, y se aceptó la hipótesis de que donde los católicos estaban en minoría podían exigir idéntica libertad para todos. De seguro, que tal postura pondría en tela de juicio en el mundo moderno la credibilidad de la Iglesia.

El desarrollo de la doctrina de la libertad religiosa es un ejemplo clásico de cómo el disenso constructivo de los teólogos frente a la posición oficial de la Iglesia puede preparar la doctrina oficial de ésta. Ya en el siglo pasado Montalembert, el obispo Dupanloup, lord Acton y muchos otros, y en nuestro siglo, de manera especial, Jacques Maritain y John Courtney Murray habían enseñado prácticamente lo que el concilio Vaticano II ha afirmado como posición oficial. Era sin duda exacto lo que antes del concilio escribió un ecumenista protestante eminente: «Sería subestimar la realidad

afirmar que por cada libro o artículo en favor de la doctrina tradicional se han publicado diez defendiendo la libertad religiosa» [85]. «Este motivo de disenso, origen de tan largos sufrimientos dentro de la Iglesia, ha sido vindicado en la declaración» [86].

La historia de este problema puede mostrar cómo la Iglesia puede y debe crecer en una inteligencia de la ley natural y del evangelio. Estoy de acuerdo con Panikkar y otros que insisten en que la declaración del concilio Vaticano II sobre libertad religiosa significa un cambio espiritual profundo y un paso a una nueva fase de la historia [87]. La Iglesia acepta plenamente a la persona como el valor más importante y la reciprocidad de conciencias como base de la vida comunitaria y de la evangelización.

b) La independencia de la sociedad secular y del Estado

El antiguo Israel y la mayoría de las sociedades paganas no distinguían entre sociedad temporal y comunidad religiosa. Cuando Constantino el Grande hizo su alianza con la Iglesia mantuvo en vigencia la tradición romana según la cual el emperador se consideraba a sí mismo como *pontifex maximus,* sumo pontífice. Como reacción, los romanos pontífices (los papas) afirmaron ser no sólo sumos pontífices de la Iglesia, sino también autoridad suprema sobre todos los Estados.

La afirmación más fuerte en este sentido fue hecha solemnemente por Bonifacio VIII en su famosa bula, *Unam Sanctam* Enseñó que el poder temporal estaba en manos de los reyes sólo «a indicación y consentimiento del sacerdote» [88]. Y un año después de la publicación solemne de la bula, Bonifacio hizo saber a Alberto de Habsburgo que «el poder terreno tiene únicamente lo que recibe del poder eclesiástico» y que «todo poder procede de Nos, como vicario de Jesucristo» [89].

El intrépido disenso del cardenal san Roberto Belarmino, hizo posible el cambio oficial de esta doctrina. Mantuvo la tesis de que la Iglesia tiene poder sobre la esfera temporal sólo indirectamente, en cuanto que proclama a todos los hombres, incluyendo la autoridad temporal, la doctrina y mandamientos de Dios. El cambio oficial que hizo posible la enseñanza del Vaticano II sobre libertad religiosa, se inició principalmente con León XIII y Pío XII. León XIII rechazó absolutamente el concepto medieval de relacio-

nes entre Iglesia y Estado. «El Omnipotente ha otorgado el cargo de la raza humana a dos poderes, el eclesiástico y el civil. Uno se ocupa de los asuntos divinos y el otro de los humanos. Cada uno en su género es supremo, cada uno tiene límites fijos» [90]. Pío XII llamó la enseñanza de Bonifacio VIII en esta materia «una concepción medieval... condicionada por el tiempo», y expresó su firme confianza de que errores semejantes no volverían jamás a repetirse [91].

La enseñanza oficial de la Iglesia ha clarificado gradualmente que el objetivo del Estado no consiste en proteger las doctrinas de una Iglesia determinada, sino en garantizar idéntica dignidad y libertad para todos los ciudadanos, incluyendo, especialmente, su libertad de conciencia. «Por lo demás, se debe observar la regla de la entera libertad en la sociedad, según la cual debe reconocerse al hombre el máximo de libertad, y no debe restringirse sino cuando es necesario y en la medida en que lo sea» [92]. La enseñanza conciliar es una firme promesa de que las autoridades eclesiásticas no interferirán las funciones del Estado y de que cuando hablen de legislación concerniente a temas morales no lo harán imponiendo, sino arguyendo desde la perspectiva del bien común [93].

c) Reconocimiento pleno de la dignidad de la persona humana

La Iglesia y el Estado están igualmente interesados en respetar y proteger la libertad de conciencia y de religión, ya que de otra forma no reconocerían plenamente la personalidad, la dignidad fundamental y derecho de todas las personas y traicionarían una parte esencial de su misión. El Estado no florecerá ni promoverá auténticamente la cultura humana si no comprende que toda la vida en la comunidad y en la sociedad depende de la personalidad: de la libertad y del respeto a la conciencia de la persona. Es obligación de la Iglesia reconocer y subrayar esta misión del Estado en cuanto tal, pero también en beneficio del mensaje religioso. «La libertad religiosa se fundamenta en esta dignidad del agente moral: la libertad para actuar en conformidad con la convicción religiosa a la que uno se adhiere lealmente. A fin de reconocer y proteger eficazmente la dignidad de los sujetos morales en sus miembros, las sociedades temporales —Estados o sociedad internacional— deben sancionar en su legislación la libertad religiosa» [94].

El Estado no puede evitar que las personas cometan errores. Sin embargo, puede proteger y promover el derecho y la capacidad de la persona para buscar libremente la verdad y capacitarse para una genuina cooperación. Nadie puede dispensar a la persona humana de su responsabilidad personal para actuar en conformidad con el juicio de su conciencia. Cuanto más se respete y proteja la libertad de conciencia, mayor esperanza habrá de que las personas vivan verdaderamente de acuerdo con su conciencia. El Estado podrá restringir la libertad de la persona legítimamente sólo para favorecer la libertad, la dignidad y los derechos de todos.

La declaración del concilio Vaticano II sobre la libertad religiosa reconoce que el respeto a la conciencia y la protección de su libertad promueven una coexistencia, colaboración y coparticipación genuinas. «Esmérense en formar hombres que, acatando el orden moral, obedezcan a la autoridad legítima y sean amantes de la genuina libertad; hombres que juzguen las cosas con criterio propio a la luz de la verdad, que ordenen sus actividad con sentido de responsabilidad y que se esfuercen por secundar todo lo verdadero y lo justo, asociando de buena gana su acción a la de los demás» [95].

En nuestro mundo pluralista entendemos mejor lo que enseñó Tomás de Aquino: que «las leyes humanas no pueden impedir todas las cosas prohibidas por la ley natural» [96]. Iría contra la declaración del concilio Vaticano II y no sería inteligente que una mayoría católica, o una minoría católica con gran poder político, intentase imponer a los demás lo que ellos consideran ser exigencias de la ley natural. Se ha comprobado que a veces hemos errado en la enseñanza de la ley natural y debemos buscar la verdad con todas las personas de buena voluntad. Comprendemos, además, que los esfuerzos para imponer nuestras enseñanzas a otros no alcanzan sus objetivos ya que las leyes, en materia moral, son ineficaces si no resuenan en las conciencias de las personas.

No es difícil ilustrar esta verdad. Cuando después de la primera guerra mundial el pueblo humilde perdió en Alemania casi todas sus propiedades a causa de la inflación y de otros motivos, propuso el gobierno una ley para redistribuir parte de la propiedad de los grandes terratenientes que eran, en su mayoría, miembros de la alta nobleza. La jerarquía católica dio orden a los católicos de votar contra esta ley invocando «el derecho natural a la propiedad». Este proyecto de ley iba únicamente contra los intereses

egoístas de una reducida minoría de ricos y el consejo de la jerarquía se basaba en una concepción más bien individualista y estática de la doctrina sobre el derecho de propiedad. Al intentar imponer esta doctrina al Estado, la Iglesia perdió credibilidad en su enseñanza moral y religiosa [97].

La declaración de 1948 de las Naciones Unidas, artículo 29, sección 2, intenta otorgar la mayor libertad posible con vistas al bien común. «En el ejercicio de estos derechos y libertades, cada uno estará sujeto sólo a aquellas limitaciones determinadas por la ley para asegurar el debido reconocimiento y respeto de los derechos y libertades de otros y para conseguir las exigencias justas de la moral, del orden público y del bienestar general en una sociedad democrática.» Las últimas palabras podrían dar origen a una interpretación equivocada si «sociedad democrática» no se considera como expresión del consenso de las personas. Pueden darse decisiones arbitrarias acerca de lo que significan moralidad, orden público y bienestar general.

El respeto a la conciencia y la libertad religiosa son un gran servicio al bien de la sociedad y a la paz en la tierra. Podrían haberse resuelto fácilmente muchos conflictos si reinase en todas las sociedades el respeto a estos derechos básicos y sumamente importantes.

d) Para la fe y evangelización genuinas

Para los cristianos no es suficiente tolerar a regañadientes el disenso. Más que ninguna otra persona deberían apreciar la libertad de conciencia y de religión y su incidencia en la fe y en la propagación del evangelio, así como en la responsabilidad de personas creadas a imagen y semejanza de Dios. «Tolerar el disenso es hoy meramente prudente; respetar la conciencia y la persona de otro es noble. La piedra angular de la libertad religiosa es *religiosa,* no política» [98]. La declaración del concilio Vaticano sobre libertad religiosa pone claramente de manifiesto que no se trata de prudencia política o de adecuación. Es una respuesta a la revelación tal como la Iglesia puede entenderla aquí y ahora. «La libertad religiosa en la sociedad está en plena consonancia con la libertad del acto de fe cristiana» [99]. El concilio fue plenamente consciente de que el acto de fe y todas las expresiones de religión sólo pueden darse en un clima de respeto a la libertad de conciencia y de religión. En el reino de Dios no tiene cabida un censo estadístico. Únicamente quienes buscan con sincero corazón la verdad y actúan en ella pertenecen al reino de la verdad y de la justicia.

Si se aplica en toda la vida de la Iglesia, la declaración sobre libertad religiosa es, probablemente, el paso más decisivo hacia la unidad de los cristianos [100]. La Iglesia manifiesta su fidelidad al plan de Dios, que no destruye el grano para arrancar la cizaña (cf. Mt 13,13-30.42).

Cristo rehusó con vehemencia ser un Mesías político porque deseaba arrastrar libremente a todas las personas hacia sí y hacia el Padre. «Dios llama a las personas a servirle en espíritu y en verdad. De ahí que todos estén obligados en conciencia; pero nadie les fuerza a ello» [101]. Si Dios corrió el riesgo de crearnos en libertad y para la libertad, la Iglesia deberá actuar de forma similar por fidelidad a Dios. Sólo de esta forma podrá ella enriquecerse mediante la fidelidad y libertad creadoras.

La adhesión firme y dedicación profunda a la libertad religiosa promueven las mejores condiciones para testimoniar en favor de la verdad y ganar credibilidad. El evangelio encuentra eco únicamente en la voluntad libre. Para llegar hasta ella deberemos ofrecer las condiciones externas necesarias para esta libertad y jamás permitiremos ningún tipo de manipulación en materia de fe. Nos enseña san Pablo que el amor es la plenitud de la ley; pero también nos dice que Cristo nos ha liberado para la auténtica libertad de amor. Por consiguiente, deberemos hacer todo lo posible para que la fe y el amor puedan desplegar nuestras energías creadoras [102].

Nadie se salva por medio de unos ritos o mediante la adhesión hipócrita a los dogmas. Nos salvamos por la fe que implica un fuerte compromiso personal con el bien y con Dios y una búsqueda sincera de la verdad a fin de obrar en ella. La libertad religiosa nada tiene que ver con la indiferencia en materia de moral o de verdad. Por el contrario, es una condición esencial para que el cristiano se comprometa a dar testimonio y ganar a todas las personas para Cristo, y para servir a la salvación de toda la humanidad.

La teología actual, siguiendo a Karl Barth, habla de *analogia fidei* como camino de salvación. Acaece esta analogía de fe cuando una persona busca lo que es verdadero y bueno y actúa en su libertad personal de acuerdo con su conciencia. Cualquier tipo de expresión en materia religiosa y toda forma de manipulación de

conciencia producen tentaciones que podrían apartar a las personas del camino de salvación.

De seguro que no se encuentra solo el filósofo español, Julián Marías, en su convicción de que la parálisis de la teología desde el siglo XVII se debió, en gran medida, al espíritu opresor de la inquisición. Exigía ésta que el teólogo católico no cometiese error alguno en la búsqueda de la verdad. En consecuencia, desapareció la posibilidad de que los errores en materia teológica pudiesen ser corregidos creativamente.

La religión no es algo que pueda ser aplicado como un código jurídico; es, más bien, semejante a un lenguaje: si uno conoce la gramática, el vocabulario y el talante del lenguaje puede emplearlo creativamente. «Con la religión sucede algo similar. Tiene una estructura, un contenido. El acto religioso debería ser creador. Por consiguiente, la libertad es la condición para que sea realmente posible la vida religiosa» [103]. De manera especial, la evangelización de todas las naciones y de todas las culturas depende de esta vitalidad y creatividad de nuestra fe y de la totalidad de la vida en la Iglesia.

e) Ante todo, libertad para la conciencia de la persona

La Iglesia debe afirmar la libertad de conciencia, y no solamente para sí misma o, acentuando únicamente la libertad para elegir miembros en la Iglesia católica. Cristo vino a liberar a todas las personas para la verdad. Dirigió su mensaje a la conciencia de la persona. No desea tener esclavos sumisos, sino amigos. «Ya no os llamo siervos, porque el siervo no sabe qué hace su señor; os he llamado amigos, porque todo lo que oí de mi Padre os lo he dado a conocer» (Jn 15,15).

Será posible elegir la fe católica sólo si se respeta plenamente la conciencia; de ahí que la primera misión de la Iglesia no consiste en reclamar libertad para sí, sino en ser, más bien, un sacramento de libertad y de liberación. Ella es servidora del pueblo. «La libertad religiosa, en suma, no sólo mejora a la Iglesia y hace más firme la obediencia en los cristianos; su reconocimiento constitucional y protección mejoran también el gobierno. Digamos, por último, que la voluntad de Dios para el ámbito de la redención y sus planes creadores brillarán en armonía final» [104].

La declaración sobre libertad religiosa del concilio Vaticano II,

art. 9, subraya que «los cristianos están obligados a respetarla lo más conscientemente posible». De esta forma testimonian estar realmente interesados por la causa de Cristo, por la libertad de la persona para buscar la verdad y para actuar dentro de ella según su mejor manera de entenderla. Siempre es lamentable que no se conceda a la conciencia de la persona libertad para buscar y para actuar de acuerdo con su juicio sincero. El daño es mucho mayor si se ahoga a las conciencias en favor de la religión verdadera, ya que en tal caso se oculta la auténtica verdad y amor de esta religión [105].

A fin de predicar con fidelidad y eficacia el evangelio de nuestro Señor Jesucristo, presentará la Iglesia el mensaje en el contexto de «religión como libertad» y promoverá la religiosidad de libertad en beneficio de la salvación del género humano [106]. La Iglesia no sirve si inculca verdades abstractas. Ella es sacramento de salvación y de verdad en la medida en que promueve un genuino crecimiento de la libertad en la búsqueda y dedicación a la verdad que nos viene en la persona de Cristo y debería alcanzar a todas las naciones en las personas de sus discípulos.

La proclamación de la buena nueva y el llamamiento a la conversión debería hacer tomar a las personas plena conciencia de que han sido llamadas en libertad y para la verdadera libertad. La moral, en el testimonio y predicación de la Iglesia, debería seguir la tradición profética a fin de que las personas captasen como don del Señor la nueva situación *(kairos)* histórica, con su oportunidad para comprender algo nuevo, para crecer en libertad, en bondad y veracidad [107].

La declaración del concilio sobre libertad religiosa no es, en absoluto, una opción a favor del individualismo que marcó gran parte del liberalismo del último siglo. Es una opción por la moral de alianza, un compromiso común en favor de la libertad en responsabilidad. «La libertad religiosa... debería tener como objetivo y meta principal el que las personas pudiesen actuar con mayor responsabilidad en el cumplimiento de sus obligaciones en la vida de la comunidad» (art. 8). A mi entender, la declaración es una opción profunda a favor de una fe grande en el Espíritu Santo y, dependiendo de él, encierra un optimismo moderado en la bondad fundamental de la persona. Todo esto nos permite apelar a su conciencia y ayudarla a descubrir sus recursos interiores en libertad genuina.

La declaración subraya también la libertad de la Iglesia para proclamar la buena nueva y para enseñar la moral del evangelio. La Iglesia tiene una misión y, por consiguiente, un decrecho y obligación a asistir a las personas para que éstas descubran la verdad y las exigencias de la ley escrita en sus corazones. Con todo, es absolutamente claro que la libertad de la Iglesia como voz profética en el mundo será el fruto de su propia fidelidad a la libertad para la que Cristo ha liberado a todas las personas. En efecto, la libertad que ella exige no es para su beneficio propio, sino para el ministerio que sostiene las conciencias de sus miembros y de todas las personas de buena voluntad.

Existen más posibilidades de que la voz profética de la Iglesia sea escuchada incluso por los no cristianos si sus miembros y sus ministros se presentan no como un grupo de poder o de presión, sino como agentes morales unidos con todos los que buscan con conciencia sincera lo que es bueno y verdadero. «Existen ciertos principios elementales de carácter moral y religioso que constituyen la herencia fundamental de todas las personas. Este consenso es el fundamento inevitable para la vida común con miras a alcanzar la construcción de un orden verdaderamente social y mundial de justicia y de paz» [108]. La obligación cristiana de promover la justicia, la honestidad y la paz en la vida social, económica y política recae, en primer lugar, sobre aquellos ciudadanos del mundo seglar que tienen visión cristiana y competencia en sus campos respectivos. Si las autoridades de la Iglesia se pronuncian sobre materias que conciernen a la ciudad secular, no podrán, de acuerdo con la interpretación de libertad religiosa presentada en la declaración del concilio Vaticano II, imponer su autoridad. Podrán argüir e intentar convencer las conciencias de los ciudadanos y de las autoridades de la ciudad secular. Deberá preocuparse, por encima de todo, de educar las conciencias de los ciudadanos y de respetar esas conciencias [109]. Es ésta una parte importante de la misión social de la Iglesia.

f) El ministerio profético del disenso en la Iglesia

Humanamente hablando, podemos decir que la Iglesia oficial jamás habría llegado a reconocer plenamente el valor intrínseco de la libertad religiosa si no se hubiese dado dentro de ella el ministerio profético de disenso en este tema. La enseñanza oficial de la Iglesia necesita de aquellos que se dedican a las ciencias humanas —estudio de la antropología, sociología, psicología, etc.— juntamente con el estudio de las Escrituras. La Iglesia necesita, sobre todo, absoluta sinceridad y honestidad en sus propias filas, de forma que aquellos que disfrutan de competencia especial sean libres para manifestarse contra toda tendencia hacia la fosilización de las doctrinas y contra toda tentación de las ideologías dentro de la vida y enseñanza de la Iglesia.

La declaración sobre libertad religiosa no tocó el tema del derecho a disentir dentro de la Iglesia, pero el concilio sí lo hizo en otros documentos. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia* (art. 32 y 37) subraya el derecho y obligación de los laicos a manifestar libremente su opinión sobre temas que afecten no sólo al mundo secular sino también a la Iglesia, si gozan ellos de una competencia particular.

Encontramos idéntico énfasis en el *Decreto sobre el apostolado seglar* (art. 3). La *Constitución pastoral sobre la Iglesia* (art. 62) es aún más explícita. Después de haber hablado sobre la libertad como condición básica para el progreso de la cultura, el último texto subraya la necesidad de libertad para los teólogos dentro de la Iglesia. «Más aún, es de desear que numerosos laicos reciban una buena formación en las ciencias sagradas, y que no pocos de ellos se dediquen a estos estudios y profundicen en ellos. Pero para que puedan llevar a buen término su tarea debe reconocerse a los fieles, clérigos o laicos, la justa libertad de investigación, de pensamiento y de hacer conocer humilde y valerosamente su manera de ver en los campos que son de su competencia.»

La obediencia en la Iglesia tiene sentido cuando existe reciprocidad de conciencia y dedicación común a la verdad, posible únicamente si existe libertad de investigación y de expresión incluso en el disenso de documentos oficiales, tal como sucedió con frecuencia en el pasado, aun cuando a veces fue demasiado tarde y después de muchas pérdidas [110].

El disenso surtirá efectos positivos en toda la Iglesia si proviene de hombres y mujeres totalmente dedicados al evangelio de Cristo y al servicio de la Iglesia. Fue preciso el disenso profético de Friedrich Spee contra la tortura y cremación de las llamadas brujas para poner la enseñanza oficial de la Iglesia más en consonancia con la indulgencia evangélica y con el respeto a la dignidad

y conciencia de la persona [111]. Y fue necesaria la voz profética y competente de hombres como Heribert Doms y de otros para superar la tendencia agustiniana que consideraba el acto conyugal fundamentalmente como vergonzoso y opinaba que era excusable sólo si se hacía la intención explícita y directa de «usar» el trato sexual con miras a la procreación [112]. Gracias a una mayor libertad de pensamiento y lenguaje en la Iglesia pudo nacer el capítulo sobre el matrimonio en la *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual.* Es impensable que la Iglesia se convierta en voz profética eficaz en el mundo si las autoridades eclesiásticas no permiten que las voces proféticas sean escuchadas dentro de la Iglesia.

g) Libertad de educación religiosa y educación para la libertad

Los que sospechan que la *Declaración* del concilio Vaticano II *sobre libertad religiosa* puede significar indiferencia respecto de la verdad deberían notar, por ejemplo, la reafirmación vehemente de la libertad de educación religiosa y, especialmente, la libertad para educación católica en las escuelas católicas [113].

Pienso que no hay una solución clara y justa de la libertad de conciencia y de religión si el Estado se limita a tolerar las escuelas religiosas y los padres que desean que sus hijos vayan a escuelas religiosas deben pagar el cien por cien de la cuota a las escuelas estatales sin recibir subsidio alguno para la educación de sus hijos en escuelas de su elección igualmente cualificadas. De seguro que los Estados Unidos tienen aún algo que aprender de la Europa occidental y del Canadá acerca de la libertad de religión. El monopolio estatal de las escuelas tenderá siempre hacia una moral convencional de obediencia, mientras que la diversidad de escuelas puede servir más adecuadamente a la educación de una conciencia creadora y del disenso constructivo, teñido de discernimiento.

VIII. La autoridad en la Iglesia y la reciprocidad de conciencias

Una conciencia sincera es, para todos, la suprema autoridad después de Dios. Respetando esta autoridad podemos adorar a Dios en espíritu y en verdad. Sin embargo, hemos visto que nuestra

conciencia alcanza su plenitud en la reciprocidad con otras conciencias. Recibimos luz y fuerza a través de la autoridad de personas concienzudas, los santos, los profetas, que son, al mismo tiempo, competentes en importantes áreas de la vida.

Nuestra conciencia recibe más luz y mayor impulso de las personas ejemplares que viven verdaderamente bajo la autoridad de su conciencia y respetan absolutamente la conciencia de otros que de las leyes abstractas. Vivimos la comunidad de los santos compartiendo nuestras reflexiones y nuestras experiencias morales y religiosas, animando a los demás a mayor profundidad de conciencia. Los santos que se sometieron totalmente a la autoridad del amor de Dios a través de un corazón puro y de una conciencia sincera son los mayores dones que la Iglesia y cada uno de nosotros podemos recibir.

La creatividad del pueblo de Dios depende de las personas proféticas que están siempre preparadas para la venida del Señor y pueden comunicar a nuestra conciencia su experiencia: «Es el Señor que te llama.» El ministerio de la Iglesia disfrutará de mayor autoridad si siente agradecimiento por la autoridad de los profetas y de muchos santos humildes que viven plenamente la reciprocidad de conciencia obedeciendo a Dios y en plena corresponsabilidad con todo el pueblo de Dios y para todo el pueblo de Dios.

Cristo envió apóstoles y testigos, personas que vivieron con él, que llegaron a conocerle y consintieron en ser guiados por el Espíritu Santo. Florece la Iglesia cuando el papa y los obispos son auténticamente carismáticos, pastores celosos y proclamadores de la buena nueva. Su autoridad sobre la conciencia de todas las personas con mente abierta crece si son observadores y oyentes destacados, capaces de aprender del ejemplo de los santos y de las voces de los profetas y de los hombres y mujeres competentes para hablar por sus conocimientos y por su espíritu de oración.

En estos tiempos difíciles de transición y de cruce de diversas culturas a lo ancho del mundo, la cooperación del magisterio papal y episcopal con los teólogos es de trascendental importancia para una mejor comprensión de los signos de los tiempos. Encabezados por el papa, los obispos y los teólogos se hallan al servicio de la palabra de Dios.

Todos son guardianes y promotores de la fe en mutua complementariedad. Serán dirigentes del pueblo si son los oyentes más

destacados, a la escucha de la palabra de Dios, a la escucha de los demás, a la escucha del fiel, especialmente de aquellos que poseen autoridad moral y religiosa de vida, competencia y experiencia, a la par que escuchan continuamente al Espíritu que empuja sus corazones hacia la búsqueda, en sinceridad absoluta, de la verdad [114].

Sólo cuando esta reciprocidad de conciencia alcance su desarrollo pleno fortalecerá la autoridad docente de la Iglesia las intervenciones del magisterio y la búsqueda incansable de los teólogos [115]. La autoridad jerárquica y los teólogos son, juntos, dirigentes y aprendices en la Iglesia peregrinante. Nadie posee el monopolio de la verdad y nadie puede esperar estar inspirado por el Espíritu si no reverencia al Espíritu Santo que trabaja en todo, a través de todo y para todos.

Nadie debería escandalizarse ni sorprenderse de que ni el papa ni los teólogos tengan siempre respuestas adecuadas a todos los nuevos problemas si se esfuerzan por discernir la verdad, por descifrar los signos de los tiempos y por liberarse y liberar a sus hermanos cristianos de formulaciones fosilizadas y de ideologías partidistas [116].

Es preciso que exista la autoridad de los que enseñan y toman decisiones; debe darse un espíritu de lealtad y de obediencia hacia ellos. Mas para entender la cualidad específica de la autoridad de la obediencia en la Iglesia debemos pensar, sobre todo, en la verdad corporeizada en Jesucristo y en su comunión de los santos, en la fe apostólica definida, confesada, celebrada y predicada. En la reciprocidad de conciencia podrá ser mejor compartida y comprendida la fe común de todos los cristianos. Cuanto mayor sea la pureza de corazón de las conciencias y mayor la autoridad de la conciencia recta, tanto más llegaremos todos a una comprensión más profunda y a una mayor autoridad moral [117].

James Gustafson, observador competente y benévolo de la religión católica, presenta una valoración muy interesante de la situación actual. Se lucha por comprender mejor la ley y la autoridad del magisterio «en favor de una ética cristiana de acción responsable y creativa para el bienestar humano». Se observa una liberación de los escrúpulos y de un exceso de doctrinas de pretendido valor absoluto — útiles para ejercer dominio — en favor de una moral preocupada principalmente «por ser libre autodonación al servicio de los otros en el mundo. La Iglesia se convierte en promotora de libertad y remite en su afán de prescribir la conducta y

de juzgar los errores.» Se acentúa la acción e interacción y todo está dirigido hacia las personas, consideradas como «destinatarios e iniciadores» [118].

El magisterio de la Iglesia, en todas sus formas y niveles, es auténtico y fiel a Cristo cuando se preocupa primordialmente no de la sumisión, sino de la honestidad, de la sinceridad y de la responsabilidad. La Iglesia está presente donde se desenmascara la moral del *super ego* y donde la mera aceptabilidad sucumbe a la corresponsabilidad en reciprocidad de conciencias. Todos los santos, los profetas, aquellos que gozan de competencia particular y las autoridades jerárquicas deberán unir sus energías para oponerse a todo tipo de manipulación de las conciencias y para educar a las personas que están abiertas al Espíritu y tienen el coraje de compartir sus responsabilidades. Sólo así inundará la tierra el conocimiento del Señor.

IX. Reconsideración del probabilismo

1. *Combinación de cosas antiguas y nuevas*

Desde el siglo XVI al XVIII, la teología moral católica estuvo sacudida, y a veces obsesionada, por el problema de «los sistemas morales». Estaban en juego por una parte la tensión entre ley, religiones, autoridades eclesiásticas y confesores y por la otra la conciencia del individuo.

Tanto en los tradicionalistas extremos como en los teólogos más abiertos de aquel tiempo vemos las mismas preocupaciones y polarizaciones que sacuden a la Iglesia y a las conciencias de las personas en nuestro tiempo de cambios profundos. Pienso, sin embargo, que debemos y podemos tener mayor esperanza e intrepidez que los antiguos probabilistas cuando examinamos estos problemas con conciencia más clara de la prioridad de la conciencia y, al mismo tiempo, en una perspectiva de moral de alianza en la que es fundamental la reciprocidad de conciencias. Cambiará la situación radicalmente cuando examinemos estas cuestiones a la luz de una moral de alianza en lugar de partir desde una moral unilateral de defensa. Una mejor comprensión de las tensiones pasadas y de las discusiones entre tradicionalistas e innovadores puede ayudarnos en gran medida a plantear nuestros propios problemas

cuando la dignidad de la conciencia entra en conflicto con las leyes externas, con las tradiciones y las doctrinas [119]. Si tenemos presente el contexto social diferente, el momento pasado y presente de la historia y la similitud de mentalidades y posturas respecto de los problemas básicos de la conciencia cristiana, una apreciación informada de las tensiones pasadas, de los sufrimientos y de las soluciones pastorales puede indicarnos cuáles son los caminos que prometen mejores resultados. Así como en las pasadas discusiones sobre el tuciorismo y el probabilismo existió una colisión no sólo de dos épocas sino también de dos mentalidades opuestas, así hoy vivimos de nuevo, pero con mayor intensidad, la simultaneidad de dos épocas y sufrimos profundamente bajo el choque de estas dos mentalidades diferentes.

2. *El contexto social del probabilismo*

Si queremos sacar provecho de la teología moral tradicional deberemos ser plenamente conscientes de los contextos diferentes en que se movían la Iglesia y las conciencias de los creyentes. Las discusiones en torno al probabilismo tuvieron lugar en una sociedad extremadamente autoritaria y opresiva y dentro de una Iglesia centralista, cuyas estructuras de gobierno y de toma de decisión estaban influidas fuertemente por la sociedad que las rodeaba. No extrañará tal situación si tenemos en cuenta que muchos papas y obispos dedicaron mayor tiempo a la administración de la esfera temporal que al cuidado espiritual de los fieles.

Eran una sociedad y una Iglesia excesivamente preocupadas por el dominio y por la ley. Se desarrolló en exceso una moral convencional al servicio de la estabilidad en detrimento del discernimiento. Los moralistas que comprendieron esta situación debían ser extremadamente cautelosos no sólo a causa de la censura eclesiástica sino más aún por temor a la censura civil. Además, los moralistas escribieron principalmente para confesores y penitentes y muchos confesores entendieron su misión como celadores de la ley y de la disciplina, pues eran delegados de la Iglesia institucional. Para muchos fue excesivamente preeminente el papel del confesor como juez. Otros, sin embargo, al igual que san Alfonso, entendieron claramente que el objetivo real del confesor consistía en ser imagen y semejanza del amor compasivo de Dios y en servir al crecimiento de la persona en santidad.

Los probabilistas fueron, en alguna medida, conscientes del gran cambio histórico, aun cuando aún no poseían la conciencia histórica que caracteriza a nuestra generación. En cuanto a los tradicionalistas (tucioristas, rigoristas y probabilioristas) no eran, en absoluto, conscientes de los profundos cambios económicos, culturales y sociales de su época.

Un problema concreto puede reflejar la situación: el cobro de intereses por préstamo de capital en una nueva economía capitalista. Leyes pasadas y documentos doctrinales de la Iglesia habían prohibido severamente cobrar intereses por cualquier motivo, ya que se concedía el préstamo a los pobres para ayudarlos en sus necesidades especiales y ningún cristiano debería aprovecharse de semejante situación. Los tradicionalistas tenían en cuenta únicamente las formulaciones de los documentos pasados mientras los probabilistas eran conscientes de la zozobra de muchos penitentes y de confesores sensibles. En la sociedad económica los intereses tenían una función totalmente nueva. Los ahorros y ganancias podían ayudar a crear nuevos puestos de trabajo y quienes recibían el préstamo no eran los pobres, sino los grupos económicamente fuertes.

Los moralistas intentaron encontrar soluciones que no oprimiesen la conciencia de las personas y que permitiesen una participación constructiva en la nueva situación [120]. No podían contestar fácilmente la enseñanza de la Iglesia ni plantear el problema de su validez para una nueva época. Por consiguiente, para ayudar a las personas en el conflicto de conciencia debían mantenerse dentro del sistema legal vigente.

El conflicto no estaba entablado únicamente entre mantenerse apegado a las tradiciones, al orden y a la disciplina por una parte, y permitir, por la otra, una decisión de conciencia sincera y creadora. Existía, además, el contraste profundo entre el pesimismo y optimismo teológico. Los rigoristas, especialmente los jansenistas, estaban convencidos de la corrupción profunda de la persona y decidieron, en consecuencia, un sistema severo de control y sanciones legales. En el polo opuesto se encontraban los teólogos que creían, con san Pablo, en la superabundancia de la redención. «Donde abundó el pecado, sobreabundó la gracia de Dios.»

San Alfonso, que fue uno de los puntales principales del probabilismo moderado, era plenamente consciente de este contraste. Norma de toda su actividad como teólogo moral y como pastor

fue: «Con el Señor hay redención plena» (Sal 130). De ahí extrajo una confianza mayor en la sinceridad de la conciencia de la persona y una [illegible]tencia mayor en la proclamación del evangelio en vez de [illegible]se prisionero de la vigilancia social y eclesiástica.

Sin duda que muchos tucioristas, rigoristas y probabilioristas se encontraban atrapados por un sistema totalmente legal. No vieron la conciencia en su propia dignidad y derecho ni creyeron en la conciencia creativa de quienes recibieron la verdad del Evangelio mediante el testimonio y con gozo. «¿Existe mayor humillación para la conciencia que tratarla como esclava de la ley?»[121]. Por otra parte, algunos de los probabilistas, etiquetados con frecuencia como laxistas, se encontraron también aprisionados en el sistema de la moral convencional, al menos respecto de los métodos por los que intentaban liberar a la conciencia sobrecargada.

3. *La preocupación verdadera de los probabilistas serios y, especialmente, de san Alfonso*

Grandes cristianos, totalmente dedicados a la Iglesia y a la dignidad de las conciencias, fueron considerados con frecuencia como menos fieles a la Iglesia a causa de su presentación de las formulaciones de la doctrina y de las leyes, menos rigorista y menos adecuada para fiscalizar.

Su intención no podía ser captada por aquellos que cuidaban únicamente de desarrollar las tradiciones, el orden y la disciplina dentro del ambiente de una Iglesia a la defensiva. La mentalidad de sitiados impidió que los grandes probabilistas fuesen entendidos en su auténtica magnitud. Sus preocupaciones principales eran las siguientes:

1) Deseaban que la conciencia de la persona y la conciencia pública de la Iglesia se abriesen a los signos de los tiempos, que respondiesen a las nuevas necesidades de forma creativa. Deseaban que se permitiese a cada cristiano responder a su situación concreta mediante una conciencia creadora, en responsabilidad auténtica. Comprendían que las respuestas y leyes dadas a una situación anterior eran ya, con frecuencia, inadecuadas. Eran también conscientes de que el número excesivo de leyes y su interpretación demasiado estricta podría ahogar la creatividad y el gozo de los cristianos.

2) Deseaban romper un sistema de formulaciones uniformes y de escuelas que no permitía al teólogo independiente investigar creativamente la verdad. De manera especial san Alfonso, hijo muy leal de la Iglesia católica, expresó su protesta contra el pensamiento de escuela y contra todo tipo de uniformidad que no permitiese la libre investigación de la verdad. Llegó incluso a ridiculizar a personas que se limitaban a reproponer los argumentos y las formulaciones de su escuela. «Mirad cómo la escuela escotista ha peleado durante siglos contra la tomista. Durante todo este tiempo no se dio ni una vez el caso de un fraile menor que estuviese de acuerdo con la doctrina de la orden de los predicadores y a la inversa: ningún dominico admitió que existiese algo válido en el escotismo. Y si cualquiera de estas personas, en lugar de ser franciscano, hubiese sido dominico, ¿no habría luchado con manos y pies contra Escoto? Lo mismo habría sucedido si hubiesen ingresado en la orden franciscana en lugar de hacerlo en la orden de los dominicos: ¿no habría actuado como enemigo declarado de la enseñanza tomista? ¿Quién manda aquí: la pasión o la razón? La pasión, sin duda»[122].

Afirmó con claridad que no sólo la persona debe seguir su conciencia en las decisiones personales, sino, más aún, el teólogo en la enseñanza. Esto no será posible si no osa emplear su propia razón y su experiencia personal. «Tengo gran aprecio a los jesuitas así como a otras órdenes; pero en lo que concierne a teología moral sigo mi propia conciencia»[123]. Es ésta una manera más madura de amar a la Iglesia en absoluta sinceridad y honestidad de pensamiento y de expresión que honrar una institución por puro conformismo.

San Alfonso fue educado en el probabiliorismo rigorista de la orden de los dominicos. Pero cuando, siendo joven sacerdote, prestó especial atención y cuidado a los marginados se dio cuenta de que no le servía aquella manera de pensar, cambió y siguió a los grandes probabilistas jesuitas. Después de la supresión de la Compañía de Jesús, continuó en el mismo camino; pero, a fin de evitar una oposición excesivamente fuerte por parte del poderoso sector tradicionalista, a partir de aquel momento denominó equiprobabilismo a su siempre moderado probabilismo. Ya la misma palabra indica que él ponderaría con igualdad ambas vertientes: la opinión a favor de la ley y de la tradición y la que favorecía la libertad de conciencia.

3) Al escribir una teología moral principalmente para confesores y hombres de iglesia subrayó sobre todo que jamás debería manipularse la dignidad de la conciencia del individuo. Incluso si el confesor o persona en autoridad está convencida de que su opinión es la única recta y que el penitente u otro «sujeto a la iglesia» está en el error, mantiene san Alfonso que la principal preocupación no podrá ser la verdad objetiva tal como la entiende el hombre de autoridad, sino la sinceridad de la conciencia del penitente. Nadie debería tratar de imponer a otra persona lo que ésta no puede interiorizar sinceramente. Empleando términos de la psicología de nuestro días, podríamos decir que nadie debería provocar una división entre la conciencia que nace de la profundidad de la persona y, por otra parte, el *super ego* obligado a adecuarse con el orden externo, presentado falsamente como la conciencia eclesiástica.

Preocupaba verdaderamente a los probabilistas que pudiese la persona superar el estadio meramente convencional de moral y vivir su propia vida actuando de acuerdo con su conciencia sincera. Opinaban, en consecuencia, que la conciencia no debería sufrir la sobrecarga de leyes, especialmente de aquellas leyes cuyo valor para la persona y para comunidades auténticas eran dudosas o no podían ser llevadas a la práctica. Así pues, el probabilismo no sólo era liberación de cargas excesivas sino también, o más aún, liberación para un juicio de conciencia creador que tiene en cuenta la escala de valores y la urgencia de ellos.

4. *Normas de prudencia para afrontar un riesgo moral*

Los padres autoritarios y los legalistas no permiten que la persona se arriesgue a cometer equivocaciones, riesgo inevitable si uno vive de acuerdo con su propia convicción y busca con decisión la verdad y la bondad más allá del plano convencional de conciencia. Algunas personas no desean que se les permita vivir de acuerdo con su propia conciencia. Desean ser guiados por otros, que les digan lo que tienen que hacer. No desean aceptar el riesgo inherente a una vida en libertad y fidelidad creadoras. En las personas inmaduras se da un extendido complejo de seguridad. Tal complejo está siempre apoyado por las personas autoritarias que no buscan la verdad, sino el conformismo y, mediante el con-

formismo, poder sobre los demás. Mucho antes de que comenzasen las enconadas discusiones entre tradicionalistas y probabilistas, un gran teólogo y obispo, san Antonino de Florencia, O.P. (1389-1459), puso sobre aviso contra este complejo de seguridad. «Característica de persona disciplinada es contentarse, en cada momento, con el grado de certeza adecuado a los mortales» [124].

San Alfonso y todos los grandes probabilistas no buscaban la seguridad legal, sino una moral de alianza por medio de la cual cada uno pudiese vivir de acuerdo con su propia conciencia y en plena corresponsabilidad. Su interés primero consistía en que las autoridades de la Iglesia ayudasen a la persona a ser sincera en sus decisiones de conciencia y que aprendiesen a ver no la esclavitud legal, sino el campo enorme del bien de forma creativa, más allá de la esclavitud. En otras palabras: la teología moral debería mostrar a las personas que existen varios niveles de bien y diversos caminos para obrar el bien. Éste es mucho más urgente y valioso que seguir leyes dudosas o la letra de una ley que puede ir incluso contra las necesidades de la persona.

Si entendemos a la Iglesia como punta de lanza de la humanidad que promueve conciencias genuinas, captaremos mejor las preocupaciones principales de los mejores probabilistas:

a) La gran tradición de la iglesia y del probabilismo prestó atención primera a las razones internas que convencen a la conciencia de la bondad de una opinión o de una convicción en lugar de sentirse atado por las autoridades externas. No puede hablarse en este caso de conciencia arrogante ya que siempre se ejerce la sensibilidad genuina en la reciprocidad de conciencias y es expresión de la moral de alianza. Existirá alianza de las personas sólo si cada uno busca convicciones personales bien fundadas. Escribe san Alfonso: «Todos están de acuerdo en que la autoridad de los maestros ilustres no tiene gran peso cuando las razones intrínsecas son ciertas y convincentes» [125]. De seguro que no ignoraba lo que otros enseñaban, especialmente los doctos maestros en buenas relaciones con la Iglesia; pero «no hay que contar los autores sino pesarlos» [126].

b) Algunos liberales modernos acusan al probabilismo de haber gastado sus energías inútilmente discutiendo tradiciones, leyes y enseñanza oficial. Yo pienso, por el contrario, que son dignos de alabanza por haber tomado siempre muy en serio las declaraciones autoritarias de la Iglesia en su enseñanza y en sus leyes. Con

todo, los genuinos probabilistas no se sintieron inclinados a absolutizar una ley por encima de las otras ni una formulación doctrinal frente a las demás. Intentaron, más bien, captar el contexto histórico de la enseñanza moral de las leyes. Siguiendo este camino llegaron a la conclusión de que, a veces, tales formulaciones eran inaplicables en una nueva situación histórica o en una situación conflictiva concreta en la que la persona se siente obligada a dar preferencia a los valores más altos y más urgentes.

c) Continuo aprendizaje dialogante: mientras los tradicionalistas intentaban citar, como prueba, textos sacados de su contexto, la tradición probabilista auténtica comprendió que incluso grandes doctores de la Iglesia como san Agustín y santo Tomás de Aquino —especialmente estos grandes doctores— habían revisado algunas de sus opiniones anteriores. Pensaban que si hubiesen vivido más tiempo habrían continuado esta revisión [127]. ¿Por qué, pues, en nuestro tiempo no pensamos que las autoridades eclesiásticas forman también parte de este aprendizaje continuo en reciprocidad de conciencias que recoge lo mejor de cada uno? Todos nosotros seríamos infieles si nos limitásemos a copiar anteriores expresiones de enseñanza y no intentásemos personalmente comprender mejor la verdad en el contexto histórico, a fin de llegar a la mejor solución posible aquí y ahora, a tenor de nuestro conocimiento actual.

Nadie debería ser citado como autoridad en un tema concreto acerca del cual corrigió más tarde su posición. En 1959, León Suenens, en un libro que entonces encerraba mucha valentía y visión de futuro, describió, sin ulterior distinción, la cooperación de la esposa en el coito interrumpido como «una forma de disimulación moral y de mediocridad espiritual» [128], a pesar de que san Alfonso y otros probabilistas lo habían considerado como «lo mejor posible» en ciertas ocasiones. Pero el cardenal Suenens revisó más tarde completamente todo el problema de la paternidad responsable y los diversos caminos a través de los que puede alcanzarse.

d) El probabilismo clásico no condena en absoluto una decisión arbitraria de conciencia. La arbitrariedad contradice a la conciencia en su dignidad. El probabilismo pretende permitir una evaluación cuidadosa de las posibilidades actuales, de las necesidades de nuestros semejantes y de la comunidad a la vista de los dones de Dios y siempre a la luz de nuestra llamada a la santidad.

Jamás podremos esperar que se dé tal evaluación y juicio sincero de conciencia si está en vigencia un sistema que provoca constantemente escrupulosidad legalista o busca más el conformismo que un conocimiento profundizado de Dios y de la persona. Un sistema tal sirve únicamente para incrementar el egoísmo individual y de grupo. El conformismo eclesiástico, bajo la presión del *super ego* de las personas y bajo refuerzos externos, pone en entredicho a la Iglesia como comunidad de salvación y de liberación y la naturaleza auténtica de la conciencia.

Todo el que cree en «la ley del Espíritu, dador de vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2), se abstendrá de imponer tradiciones cambiantes o formulaciones doctrinales condicionadas por el tiempo. «Es injusto debilitar la observancia de la ley divina. No es menor mal exagerar un yugo impuesto por Dios. La severidad legal exagerada, que desea obligar a las personas a las prescripciones más difíciles, obstruye el camino de la salvación» [129].

¿Tenemos el valor de estudiar, por ejemplo, el problema del celibato obligatorio bajo la grave sanción de exclusión de los sacramentos durante toda la vida a personas divorciadas que han luchado a veces heroicamente por salvar su matrimonio? Debemos ser fieles a la severa condena que el Señor hace del divorcio cruel, llevado a cabo a fin de esposar a otra persona. Pero, ¿no deberemos respetar con mayor fidelidad el consejo evangélico: «Sed misericordiosos, como misericordioso es vuestro Padre»? (Lc 6,36).

La enseñanza moral deberá proclamar con María, reina de los profetas: «Santo es su nombre, y su misericordia se extiende de generación en generación para aquellos que le temen» (Lc 1,49-50). Toda nuestra enseñanza moral debe plantearse estas cuestiones fundamentales: ¿Cuál es la imagen de Dios que comunicamos? ¿Cómo presentamos nuestra propia comprensión de la Iglesia?

e) El probabilismo clásico es aún de gran actualidad. Existen muchas cuestiones importantes que pueden dividir a la Iglesia, si no vivimos en postura de diálogo y de respeto mutuo que manifieste fidelidad creadora frente a la tradición y responsabilidad creadora para el aquí y ahora y para el futuro de la humanidad y de la Iglesia.

Pienso que la *Declaración sobre libertad religiosa,* del concilio Vaticano II, además de otros muchos textos, nos ilumina para vivir la diversidad en la expresión cristiana de cohumanidad. Deberíamos alegrarnos de vivir unidos en una fe y en el amor de

nuestro Señor Jesucristo y aceptar diversidad de opiniones en torno a algunos temas específicos en diálogo constante y en reciprocidad de conciencias.

La *Constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo actual* ofrece criterios realistas: «Los laicos... no piensen que sus pastores están siempre en condiciones de poder darles inmediatamente solución concreta en todas las cuestiones, aun graves, que surjan. No es ésta su misión... Muchas veces sucederá que la propia concepción cristiana de la vida les inclinará en ciertos casos a elegir una determinada solución. Pero podrá suceder, como sucede frecuentemente y con todo derecho, que otros fieles, guiados por una no menor sinceridad, juzguen el mismo asunto de distinta manera. En estos casos de soluciones divergentes, aún al margen de la intención de ambas partes, muchos tienden fácilmente a vincular su solución con el mensaje evangélico. Procuren siempre hacerse luz mutuamente con un diálogo sincero, guardando la mutua caridad y la solicitud primordial por el bien común» [130].

X. Conciencia perturbada y escrupulosa

Toda educación moral que se preocupe por la responsabilidad y por la libertad y fidelidad creadoras deberá prevenir o curar diversas formas de escrúpulos. Subrayar unilateralmente la confesión general y dirigir la atención de la persona principalmente a las fronteras del pecado puede ser, y lo es con frecuencia, causa de escrúpulos excesivos. «Puede comprobarse históricamente que el fenómeno de los escrúpulos es de reciente aparición. Ha surgido en tiempos relativamente modernos a partir de actitudes jurídicas y de posturas de pensamiento de moralistas latinos. Santo Tomás y las iglesias orientales no son aún conscientes de este tema» [131].

Con todo, la palabra «escrúpulos» puede tener diversas connotaciones. Puede incluir crisis normales o casi normales o un número de patologías que se manifiestan a lo largo de la vida de una persona y no únicamente en temas religiosos o morales.

Como señalaba el gran teólogo del concilio de Constanza, el cardenal Gerson, pueden los escrúpulos ser un *shock* pasajero, cuando la persona deja de vivir en un plano más bien superficial. Pero, normalmente, los escrúpulos son una parte de una fijación

neurótica, ya sea neurosis de ansiedad o manifestación de una neurosis convulsiva. La neurosis de ansiedad puede agravarse en gran medida mediante la enseñanza de una religión de temor, especialmente si la persona en cuestión sufrió durante su infancia o posteriormente una experiencia angustiosa de autoritarismo.

Cuando la neurosis convulsiva reviste formas de trastorno es necesario acudir al profesional. En todo caso, una mejor comprensión de la religión y de la moral puede ser de gran ayuda. Ayudarán a sanar quienes de forma consistente, y no sólo a través de palabras, sino de toda su vida, comunican el mensaje de un Dios que ama, que perdona y cura.

Lo que dijimos anteriormente acerca del pecado y de la sensatez nos lleva a una mejor comprensión de una forma específica de escrúpulo: al escrúpulo neurótico convulsivo de compensación. En último término, surge éste de un abandono prolongado de las áreas fundamentales de vida moral y religiosa.

Quien desobedece su conciencia en el tema de las relaciones saludables y del don de la ley y del amor, tiende a refugiarse en un esfuerzo restringido y angosto por cumplir los mínimos detalles de la ley para ocultarse a sí mismo y a otros su apatía y laxitud en áreas importantes de la moral. En tal caso, la curación será imposible hasta que la persona entienda mejor la unidad de la vida ética y se esfuerce por integrar la oración y la vida.

La liberación de un escrúpulo de compensación exige conversión profunda. Ésta no se alcanzará tan sólo por medio de una terapia de *shock*. No habrá liberación para el amor y la adoración sin la experiencia de perdón curativo y de amor generoso. Existe siempre una mezcla entre pecado, consecuencias del pecado y de un sufrimiento profundo que nace de diversas fuentes.

Tersteegen, un gran director espiritual protestante, ayudó a muchas personas a librarse de diversas formas de ansiedad y de escrúpulo haciéndoles comprender que si nos preocupamos únicamente de nuestra propia vida enfermaremos y que para recobrar la salud psíquica y espiritual deberemos dirigir nuestro corazón y voluntad hacia Dios en atención amorosa a las necesidades de los demás.

Subraya Walter Nigg que, en su planteamiento, Tersteegen «se hallaba, sin duda, en un camino más seguro que aquellos directores de almas que mantienen a sus penitentes continuamente ocupados consigo mismos» [132].

No existe objeción alguna contra la anamnesis por la que los psicoterapeutas ayudan a sus pacientes a enfrentarse al pasado con pleno conocimiento. Sin embargo, la dinámica de la terapia exige que se les libere para ver a Dios y sus dones y las necesidades del prójimo, libres para desarrollar creativamente sus propias posibilidades.

Se podrá ayudar a aquellas personas que, a causa de escrúpulo convulsivo, intentan una y otra vez hacer confesión general y completa imponiéndoles la penitencia de que en el futuro jamás vuelvan a confesar pecados cometidos con anterioridad a la fecha de la mencionada confesión. Deberá tenerse muy en cuenta que estos procedimientos no intentan, en forma alguna, aguar la ley de Dios, sino más bien liberar todas nuestras energías para el servicio gozoso del Señor. Tendremos que hacer que estas personas lo entiendan perfectamente ya que existen motivos fundados para pensar que no han cometido pecados mortales y que a partir del momento presente, incluso en momentos de duda, deberían decidir siempre a su favor si buscan realmente la voluntad de Dios.

San Alfonso ofrece una amorosa instrucción a las personas escrupulosas en la siguiente oración: «Dios mío, las almas ansiosas te tratan como a un tirano que disfruta únicamente con la ansiedad y coerción de sus súbditos. Por ello sufren turbación por cualquier palabra no deliberada que hayan empleado y por cualquier pensamiento que cruza su mente. Piensan que el Señor Dios se aíra y está dispuesto a castigarlos con el infierno. No, no, no; Dios nos priva de la gracia tan sólo si le despreciamos y le abandonamos con nuestros ojos abiertos y nuestras voluntades totalmente sometidas al mal»[133]. Es importante que recordemos a la persona escrupulosa que Dios desea su curación y que, por consiguiente, debería hacer todo lo posible para liberarse de esta ansiedad o convulsión. Pero deberá, además, aprender a aceptar la lentitud del proceso curativo y dar significación al sufrimiento que se encierra en tal situación.

Capítulo séptimo

TRADICIONES, LEYES, NORMAS Y CONTEXTO

La persona puede convertirse en esclava de las tradiciones, de las normas y de las situaciones particulares. Sería, sin embargo, un error considerar las tradiciones, las leyes, las normas y todo el contexto principal o únicamente como amenaza. Pueden servir para promocionar la fidelidad, la creatividad y la libertad, a condición de que cada generación descubra la libertad, creatividad y fidelidad incorporadas en ellas por las generaciones pasadas y desee que estas cualidades continúen tomando forma en las tradiciones, en las leyes, en las normas morales y en todo el contexto de la época en que vive.

I. **Libertad y tradición**

1. *Cristo y la tradición*

La Palabra eterna del Padre se encarnó en nuestra humanidad. Vive en ella. Tomó plenamente nuestra humanidad y, al mismo tiempo, se encarnó en un contexto social, cultural y religioso concreto.

Tanto en el crecimiento de su sabiduría como en su propia humanidad estuvo Cristo profundamente enraizado en la tradición hebrea. Su forma de actuar y las palabras que emplea ponen de manifiesto la fecundidad de la gran tradición de Israel y, de forma especial, la de los profetas. La venida de Jesús fue preparada por una historia larga que llega hasta él, humanamente, a través de la comunidad y de su tradición. Alguna de esas tradiciones estaban escritas en los libros sagrados pero habían también encontrado su

forma concreta en el pueblo de Israel, especialmente en los humildes *anawim,* la clase a la que pertenecían María y José.

Cristo tomó también sobre sus espaldas el peso de la historia, de la solidaridad del pecado, compartido por toda la humanidad y en solidaridad particular con su pueblo, que le hizo sufrir tan directamente. Este segundo aspecto se entiende plenamente teniendo en cuenta el primero: el enraizamiento de Cristo en la tradición y su gratitud por la tradición viviente de Israel.

Orientado hacia la historia profética que le alcanza directamente en María, la reina de los profetas, y en Juan el Bautista, Cristo es la auténtica personificación del discernimiento. Presta atención a todas las tradiciones buenas para incrementar plenamente su vida, pero se distancia del tradicionalismo, especialmente el de la clase sacerdotal y de las personas influyentes de Israel. Denuncia con vehemencia a los fariseos, porque se atan a tradiciones inútiles y las imponen a las personas de una manera que es indigna del Dios viviente.

Los fariseos eran cautivos de tradiciones fosilizadas y acusaban a Cristo y a sus discípulos de no observar todas sus tradiciones. «Le preguntan, pues, los fariseos y los escribas: "¿Por qué tus discípulos no siguen la tradición de los antepasados, sino que se ponen a comer con manos impuras?" Pero él les contestó: "Bien profetizó Isaías de vosotros los hipócritas, según está escrito: Este pueblo me honra con los labios, pero su corazón está lejos de mí; vano es, pues, el culto que rinden, cuando enseñan doctrinas que sólo son preceptos humanos. Dejáis el mandamiento de Dios, por aferraros a la tradición de los hombres"» (Mc 7,5-9).

Según la contestación dada por Jesús a los fariseos, la falta de fidelidad al Dios viviente y a su primera ley de amor, bondad y justicia distorsiona toda la tradición. El lenguaje plenamente profético de Jesús disgustó a los fariseos y a los escribas. «Entonces se le acercan sus discípulos y le dicen: "¿Sabes que los fariseos, al oír tus palabras, se han escandalizado?" Pero él les replicó: "Toda planta que mi Padre celestial no plantó será arrancada de raíz. Dejadlos. Son ciegos que guían a ciegos; pero si un ciego guía a otro ciego, los dos caerán en el hoyo"» (Mt 15,12-14).

Cristo desacralizó y desmitologizó todas aquellas tradiciones que permitían a Judá y a su clase sacerdotal ser arrogante y bastarse a sí misma, considerarse como separados de la multitud y de las

otras tribus y naciones. Él, el Hijo del Dios omnipotente y Padre de todos, arrancó aquellas tendencias absolutistas que separaban a los judíos de los samaritanos y de los gentiles. Quebrantó las tradiciones que no permitían a un judío hablar con los samaritanos y especialmente con las samaritanas (Jn 4,4-30). Afirmó que la salvación viene de los judíos; mas con la llegada del Salvador pierden toda significación las discusiones en torno a lugares sagrados entre judíos y samaritanos ya que Dios desea «adoradores en espíritu y en verdad». Por consiguiente, desde ahora en adelante no podrán separar a la humanidad en diversas clases o tribus unas opuestas a las otras las barreras creadas por el hombre (cf. Jn 4,21-26).

2. *Reflexión teológica sobre tradición y costumbres*

a) Significación y valor de las costumbres

La tradición nos llega en doctrinas importantes para la vida moral, en leyes y normas escritas y en costumbres no escritas. Las costumbres, que a lo largo de toda la historia han tenido un papel más importante que las leyes y la religión escritas, contienen un número de modelos de conducta y de socialización. De acuerdo con Toennies, tienen valor de signo de táctica particular en la medida que son aceptadas como norma vinculante [1]. Podemos denominarlas la gramática de la conducta humana. Se espera que su observancia sea mucho más escrupulosa que la de la gramática y la sintaxis del lenguaje. Las costumbres tienen mayor fuerza vinculante que la ley escrita y las normas éticas, si es que éstas no están enraizadas en las costumbres. A su vez las normas morales serán eficaces a largo plazo si se inscriben en las costumbres. Sin embargo, si aceptamos las costumbres como fuerzas vinculantes, y las sometemos a crítica se fosilizarán, degenerarán y serán un gran impedimento para que las personas consigan superar el nivel de la moral puramente convencional.

b) De las costumbres a la moralidad

William Frankena escribe: «La filosofía moral nace cuando hombres de la talla de Sócrates van más allá del estadio al que nos

dirigieron las normas tradicionales» [2]. No se trata únicamente de interiorizar normas y tradiciones sino de discernir las auténticas normas, tradiciones y costumbres, y afirmar un tipo de autonomía del agente moral. Mucho antes de Sócrates, e incluso antes de Confucio, personas con profunda fe llevaron a cabo una y otra vez a la moral el discernimiento y la transformación de costumbres. La gran contribución del profetismo ético de Israel consistió en enfrentarse a las costumbres y tradiciones para desarraigar de ellas lo que era inútil y dañino y dar nueva vida a todos los elementos valiosos de la tradición.

Una mejor comprensión del contexto histórico nos presenta la discutidísima historia de Abraham y su intento de sacrificar a Isaac a una luz nueva, como enfrentamiento radical con las costumbres tribales y cambio introducido en ellas. Abraham aceptó, por la fe, el llamamiento a un éxodo de su cultura, así como Noé salió de las costumbres de las personas que lo rodeaban. En la cultura en la que Abraham había vivido, el sacrificio del primogénito formaba parte del auténtico núcleo de las costumbres. Las gentes pensaban conocer las condiciones en que los dioses exigían el sacrificio del primogénito. Abraham estaba condicionado por esta creencia enraizada en las costumbres. Pero la fe que le concedió el éxodo le permitió una nueva confrontación con el «ángel» de Dios que le libró de esta conciencia equivocada. Podemos decir por consiguiente que Abraham comenzó a vivir en el plano de una fe consciente de auténtica moral [3].

Esta explicación difiere en gran medida de la propuesta por Sören Kierkegaard, y de otros muchos. A este autor le preocupaba el problema de cómo Dios podría exigir que un padre matase a su hijo primogénito. «En la vida de Abraham no hay expresión más alta de lo ético que ésta: que el padre amará a su hijo» [4]. Pero, ¿podía intentar Abraham matar a su hijo que no había hecho nada malo? Kierkegaard responde: «Actúa en virtud del absurdo... Abraham no es en este momento un héroe trágico, sino algo muy diferente, un homicida o un creyente.» Para Kierkegaard es el modelo de creyente que, a causa de la fe, ignora y ofende los valores éticos. «A pesar del imperativo moral universal sobre el homicidio y para agradar a Dios, Abraham transgredió todo el campo ético. Puso de manifiesto que el individuo religioso está por encima de lo ético universal» [5].

El héroe trágico sacrifica, con gran dolor, un valor ético en be-

neficio de una expresión más alta de lo ético, pero el creyente de Kierkegaard sacrifica todo lo ético y piensa que esto es un signo característico de un estadio superior, el religioso. Por el contrario, yo estoy plenamente convencido de que precisamente a través de su fe alcanzó Abraham un estadio de moral más alto siendo, de esta forma, liberado de la esclavitud a las costumbres que, en buena conciencia, había obedecido hasta el momento presente. A partir de este momento, para Abraham y su descendencia sacrificar al primogénito era un crimen abominable, una ofensa al verdadero Dios.

De igual manera, con frecuencia ha sucedido en la historia que costumbres imperfectas e incluso nocivas fueron sancionadas por una religión imperfecta o, más exactamente, por personas religiosamente imperfectas y en nombre de una tradición y de sus sanciones se han observado costumbres dañinas cuando las personas deberían haber observado una postura crítica. Baste recordar la tortura y la quema de brujas en diversos lugares de la cristiandad, las cruzadas y guerras «santas», en vez de buscar las soluciones pacíficas que entonces eran posibles. La justicia y la misericordia podrían haber ahorrado muchas energías devoradas por las bagatelas del legalismo y del ritualismo. Durante siglos, se han dado razones para justificar la guerra cuando hace ya muchísimo tiempo que deberíamos habernos librado de su azote. «Advertidos de las calamidades que el género humano ha hecho posible, empleemos la pausa de que gozamos, concedida de lo Alto, para, con mayor conciencia de la propia responsabilidad, encontrar caminos que solucionen nuestras diferencias de un modo más digno del hombre. La Providencia divina nos pide insistentemente que nos liberemos de la antigua esclavitud de la guerra. Si renunciáramos a este intento, no sabemos adónde nos llevará este mal camino por el que hemos entrado» [6].

La fuerza interior de la fe, la comunidad viva y la religión racional discernirán las costumbres, fortalecerán lo que es bueno en ellas, purificarán lo que es aceptable y eliminarán de raíz lo que es contrario a la vocación total de la humanidad. La ética científica y cristiana son válidas cuando gastan sus mejores energías para transformar las costumbres en moral.

c) Tradición y tradiciones

Hemos visto la oposición de Cristo a los fariseos y escribas que habían traicionado la tradición divina en favor de tradiciones hechas por los hombres. Una de las grandes tareas de la religión, y especialmente de la ética religiosa, consiste en distinguir cuidadosamente entre tradición y tradiciones. La tradición activada por la acción creadora y redentora de Dios y por la revelación es un torrente de vida. Es la historia de la cooperación entre Dios y la humanidad. Los que poseen una fe viva, una conciencia desarrollada y desean vivir libre, creativa y fielmente pueden entrar en esta corriente de vida.

Existen también buenas tradiciones y costumbres humanas que forman parte de esta corriente en determinados momentos históricos si son la mejor expresión de fidelidad a la propia conciencia y al mejor conocimiento posible de Dios y de la persona. Pero las tradiciones pueden convertirse también, de diversas formas, en algo petrificado, fosilizado. Quizás sucede que tradiciones que ya desde el principio eran equivocadas, o al menos respuestas imperfectas a los dones de Dios y a las necesidades humanas, se mantengan mucho tiempo después de poseer un conocimiento mejor y de haber escuchado voces proféticas en favor del cambio. Otras tradiciones que, en un momento histórico concreto, eran perfectamente adecuadas al conocimiento y necesidades de las personas pueden ser en la actualidad nocivas si no han sufrido una adaptación crítica al surgir nuevos conocimientos o nuevas necesidades.

Con frecuencia, la incapacidad o falta de ganas para discernir entre tradición y tradiciones se denomina fundamentalismo. Un ejemplo típico es la enseñanza de los testigos de Jehová, de que la transfusión de sangre va contra la enseñanza bíblica. Sin embargo, el Antiguo Testamento en absoluto tuvo en cuenta este medio para salvar la vida y es poco inteligente e irreverente hacer a Dios responsable de la pérdida de vidas cuando se observa este tipo de tradición.

Otro ejemplo típico es la falsa interpretación de Génesis 38. Narra la historia de los hijos de Jacob, especialmente Onán, cuando se negaron a cumplir con la ley del levirato. Onán desea que la esposa de su hermano no tenga hijos. Onán sabía que aquella descendencia no sería suya, y así, si bien tuvo relaciones con su

cuñada, «derramaba por tierra, para no dar descendencia a su hermano» (Gén 38,9). Sin duda, sería un esfuerzo anacrónico probar, por medio de éste y de otros textos, que en nuestra cultura presente los hombres casados deberían tomar a la viuda de su hermano como segunda esposa para dar descendencia a su hermano muerto. Con todo, no debería excluirse que el texto sea quizás una llamada a la Iglesia cuando prohíbe el cumplimiento de la obligación del levirato a las tribus africanas convencidas, como lo estuvieron los hijos de Abraham, de que les incumbe esta obligación. La totalidad de su tradición cultural no permite a estos pueblos realizar un cambio súbito sin poner en peligro el bien de las personas. Otra cosa parece segura: que no puede emplearse este texto de Gén 38 para discutir el problema actual de la paternidad responsable o el de la superpoblación en algunas partes del mundo.

Podríamos suscitar aquí el tema de si una tradición largamente enraizada, que ha excluido a las mujeres del sacerdocio ministerial y de una participación en un proceso de toma de decisiones en la Iglesia, es argumento suficiente cuando esta tradición coincide con una cultura centrada sobre el macho y con justificaciones muy pobres de esta práctica.

La Iglesia ha tenido siempre dificultades para liberarse de las tradiciones pasadas. Tuvo necesidad de un profeta como el Apóstol de los gentiles para librar a la Iglesia naciente de la tentación a absolutizar las tradiciones judías e imponerlas a todas las personas como condición para hacerse miembros de la Iglesia. Costó duros esfuerzos a los profetas liberar a la Iglesia de una larga tradición de práctica y de enseñanza de la tortura. La Iglesia necesitó aún un período más largo de tiempo para darse cuenta de que su enseñanza sobre la usura, bien justificada en tiempos anteriores, no servía en una época con condiciones económicas totalmente diferentes.

Las soluciones dadas por la Iglesia en los siglos primeros no resuelven automáticamente nuestros problemas cuando éstos acontecen en un contexto histórico totalmente nuevo. Con todo, la Iglesia está y debe estar profundamente enraizada en la historia pasada y en la tradición. Esto significa «que en la reflexión presente no debe la comunidad empezar *de nuevo* como si la voluntad de Dios para el presente y el futuro estuviese totalmente disociada de la voluntad que Dios tuvo en el pasado. El discernimiento moral es continuidad con el pasado, no discontinuidad. Enseña, m

forma y dirige por medio del pasado sin estar determinado por él» [7].

El agradecimiento por la experiencia pasada y la reflexión deberían darse la mano con la celebración de apertura a las posibilidades presentes y a la responsabilidad para el futuro. No nos está permitido sacrificar el presente y el futuro al pasado. «Ahora» es siempre el tiempo de salvación.

Allí donde partes de la cristiandad cayeron en el cautiverio de una tradición fosilizada y de un sistema de formulaciones doctrinales invariables, las personas más dinámicas sintieron la tentación de abandonar su fe en este catolicismo. Si la palabra de Dios está ligada a costumbres petrificadas, puede suceder que se desmoronen al mismo tiempo la fe en Dios y todos los valores tradicionales [8].

Interpretaciones equivocadas que serían el modelo de la explicación dada por Kierkegaard al caso de Abraham cegaron a la Iglesia para captar los nuevos signos de los tiempos. Friedrich Nietzsche, a pesar de sus exageraciones, representa a otros muchos en su reacción. «Desde sus comienzos, la fe cristiana es un sacrificio, sacrificio de toda la libertad, de todo el orgullo, de toda la seguridad de la mente; al mismo tiempo es servidumbre, mofa y mutilación de uno mismo» [9]. Sobre su agria reacción de corazón herido construye Nietzsche la moral del superhombre frente a la moral de «rebaño» a la que él conceptúa como obediencia ciega e indiscriminada de la tradición. «Cuando se hace mediocre es la única moral que tiene sentido, que es escuchada» [10]. A quienes, en nombre de Dios, se han aferrado a tradiciones enemigas del hombre y de la tierra responde Nietzsche: «Os suplico, hermanos, que permanezcáis fieles a la tierra... En un tiempo el pecado contra Dios era el mayor de los pecados; pero Dios murió y aquellos pecadores murieron con él. Pecar contra la tierra es ahora lo más terrible» [11].

Una de las tareas más urgentes del cristianismo es discernir profundamente entre tradición y tradiciones. Si deseamos evitar la rebelión del Espíritu expresada por Nietzsche deberemos hacer frente, en primer lugar, a los tradicionalistas que desconocen al Dios viviente, el Dios que fue, pero también viene y vendrá.

d) Una tarea difícil

Muchas de las personas que viven actualmente no son contemporáneos de los demás. Hay quienes, acosados por el complejo de

seguridad, viven totalmente en el pasado. Existen también personas que desean con impaciencia anticipar el futuro desenraizándolo totalmente del pasado y sin trabajar pacientemente en favor de un cambio orgánico. Por una parte tenemos a los tradicionalistas que necesitan aceptar las enseñanzas de Jesús, de Pablo y de la Iglesia del concilio Vaticano II. En el extremo opuesto se encuentran aquellos que están totalmente desenraizados de todas las tradiciones, costumbres y leyes [12].

Podemos y debemos hablar contra los tradicionalistas, como Pablo lo hizo; pero debemos también recordar que nuestras palabras serán escuchadas, y posiblemente mal interpretadas, por todos aquellos que siguen las modas y sendas en boga y sucumben a la sociedad laxista. Para muchos contemporáneos nuestros no existe ya una tradición a la que debamos seguir. Hay únicamente las voces más chillonas y las modas más recientes. No están enraizados en la historia y aceptan lo moderno sin crítica alguna. Las costumbres y la tradición han sucumbido a las modas pasajeras y al legalismo presente. Esto indica que existen demasiadas personas que ni disciernen sabiamente las tradiciones pasadas ni las modas presentes. Simplemente aceptan como bueno lo que las leyes actuales prohíben.

Los cristianos deberían no sólo criticar las tradiciones y costumbres pasadas sino, con especial intensidad, las modas e innovaciones actuales. Deberían también poner todo su esfuerzo en incorporar su respuesta crítica e informada a los signos de los tiempos en las nuevas costumbres, nuevos hábitos y formas nuevas de pensar, en una tradición vital de comunidad y de sociedad. No deberían conformarse con ser transmisores de la tradición; les compete ser creadores de la cultura. Es misión de la comunidad de fe ayudar a las personas para que vivan de acuerdo con su conciencia en reciprocidad de conciencias. Entonces serán sensibles a la riqueza acumulada de tradición histórica y a su luz serán capaces de discernir los signos de los tiempos. De esta forma vivirán en plenitud su propia vida y serán elementos activos en una tradición viviente [13].

II. El apóstol de los gentiles frente a la ley judía y a la tradición

Han existido muchos buenos judíos y también conversos del judaísmo a la Iglesia católica a quienes nadie ayudó a discernir entre

leyes y tradiciones condicionadas por el tiempo y la voluntad constante y el designio de Dios. De manera especial quienes no prestaron atención a la historia profética de Israel supieron de miles de leyes y de prácticas tradicionales sin tener verdadero conocimiento de la única ley del amor de Dios que da significado a todo y nos ayuda a discernir los signos de los tiempos.

Pablo, el apóstol de los gentiles, fue esclavo de la tradición y de la ley y, en consecuencia, persiguió a Cristo en sus discípulos. Los consideró como enemigos de la tradición sagrada y de la ley. Pero cuando se convirtió y fue enviado a los paganos comprendió que el deseo judío de hacer prosélitos para su ley y su tradición podría ser el mayor obstáculo a la evangelización. Su postura como misionero de los gentiles define esencialmente su actitud frente a la ley mosaica y a las tradiciones judías [14].

Entendió que Cristo había derribado todos los obstáculos a la fe en el único Dios y Padre para la unidad de toda la humanidad en una sola Iglesia. Emplear el evangelio en favor de una tradición y de una cultura o nación era, por consiguiente, a sus ojos un serio pecado contra la misión universal de la Iglesia católica. «No hay acepción de personas en Dios» (Rom 2,11). Poner excesivo énfasis en las tradiciones y en las leyes habría sido no sólo un obstáculo práctico a la evangelización, sino también grave injusticia a Cristo, Salvador y Señor de todo. La tradición es para Cristo y no Cristo para la tradición.

Por consiguiente, mientras que Pablo es sensible a los sentimientos de los judíos y observa sus tradiciones siempre que puede, es igualmente sensible a los gentiles a los que ha sido enviado. Cristo le ha liberado de la idolatría de la tradición y de la ley. «Y siendo libre respecto de todos, me hice esclavo de todos para ganar al mayor número posible. Con los judíos me hice como judío, para ganar judíos; con los súbditos de la ley, me hice como súbdito de la ley —yo, que no lo soy—, para ganar a los súbditos de la ley. Con los que están sin la ley, me hice como el que está sin ley —yo, que no estoy sin la ley de Dios, sino estoy con la ley de Cristo— para ganar a los que están sin la ley» (1Cor 9,19-21).

Muchas de las expresiones de Pablo son polémicas y deben ser entendidas como impugnación del legalismo y del tradicionalismo, que oscurecían la supremacía de Cristo y de la salvación por la fe en Cristo. Esto mismo vale, en alguna medida, para muchas de las

expresiones de Martín Lutero. Conduciría a error considerar unilateralmente sus expresiones polémicas, dirigidas necesariamente contra un tradicionalismo peligroso. Emplear las mismas palabras y énfasis hoy en un diálogo con nuestra sociedad actual, más liberal, privaría a ellas del contenido que tuvieron en el contexto social original. Pablo y Lutero protestaron con vigor en un contexto en el que sus ataques contra el terror esclavizante de la ley y contra la idolatría de las tradiciones humanas no sería fácilmente interpretado como invitación a una vida licenciosa. Si Pablo hubiese tenido que enfrentarse a situaciones religiosas caracterizadas por la tolerancia y por la falta de raíces en la tradición, y no con la opresión bajo la ley y la tradición, su respuesta habría sido, de seguro, muy diferente [15].

Sin embargo, la cristiandad en el mundo occidental se encuentra, en alguna medida, en situación análoga a la de los tiempos de Pablo. El futuro de la humanidad tendrá sus puntos focales en el tercer mundo, en Asia, en África y en América latina. Las Iglesias cristianas del occidente se hallan, en gran escala, esclavizadas por sus tradiciones. Parece no existir esperanza de que lleguen a unirse en una sola Iglesia ni de que lleven el evangelio viviente a las culturas del tercer mundo sin discernir cuidadosamente entre el depósito de la fe y las formulaciones humanas y, especialmente, entre la nueva vida en Cristo Jesús y las muchas leyes morales y tradiciones basadas en costumbres del mundo occidental. Sería lo más útil que los occidentales llevasen el evangelio en su simplicidad y belleza original tal como se encuentra en la Sagrada Escritura, y permitiesen que las comunidades cristianas indígenas tuviesen la libertad de incorporarlo a sus propias culturas. Daríamos un buen ejemplo de cómo discernimos nuestras costumbres, las nuevas tendencias, el espíritu de la época, con miras a adoptar todo lo que es bueno y bello, purificar lo que es bueno en potencia y eliminar lo que contradice a la historia de la salvación [16].

III. La ley natural en la ley de Cristo

1. *Conocimiento de salvación y conocimiento de dominio*

Debemos explorar, sobre todo a la luz de la Sagrada Escritura, lo que llamamos ley natural, como una parte de la enseñanza de la

Iglesia. Se presenta en la Biblia como una parte de la buena nueva de salvación.

Los discípulos, que han llegado al conocimiento de Jesús como el único Salvador, y Salvador de todos, deberán preguntarse cómo obtienen la salvación en Jesucristo aquellos a quienes no ha alcanzado aún el Evangelio. Mateo 25 da una primera y bella respuesta. Cuando Jesús vuelva a juzgar a los vivos y a los muertos algunos estarán a su derecha. Los llamará bienaventurados porque le descubrieron a él en el pobre, en el desnudo, en el prisionero. Cumplieron la gran ley del amor. Muchos de los llamados por el Señor a su reino eterno no le reconocieron a él explícitamente cuando cumplieron la ley. Es, pues, claro que Dios da su gracia, merecida por Jesucristo, y el conocimiento esencial de su ley también a los que se hallan fuera del recinto de la ley judía e incluso de la Iglesia institucional.

El apóstol de los gentiles responde a esta misma pregunta en su carta a los Romanos. Es una parte de su mensaje transcendental, el anuncio de que Dios, Padre Todopoderoso, es el Dios de todo, y Jesucristo el Salvador de todas las personas. «No hay acepción de personas ante Dios. Efectivamente, todos los que pecaron fuera de la ley, también fuera de la ley perecerán. Pero cuantos pecaron dentro de la ley, por medio de la ley serán juzgados. Porque, ante Dios, no son justos los que meramente oyen la ley; sino que los cumplidores de la ley serán justificados. Y así, los gentiles, que no tienen ley, cuando observan por instinto natural lo que ordena la ley, ellos mismos, a pesar de no tener ley, vienen a convertirse en ley para sí mismos. Ellos dan prueba de que la realidad de la ley está grabada en su corazón, testificándolo su propia conciencia y los razonamientos que unas veces los acusan y otras veces los defienden» (Rom 2,11-15).

En estos dos pasajes bíblicos aparece un tipo de ley en la que participan todas las personas «por la luz de la naturaleza». Supone la realización, al menos parcial, de las grandes promesas de los profetas: que Dios escribiría su ley en lo más profundo del ser de las personas y que la grabaría en sus corazones. Es evidente que en esta perspectiva no nos enfrentamos con una ley impuesta desde fuera. No es una enseñanza de la Iglesia aun cuando concuerda con el núcleo del mensaje eclesial. No es una ley a la que podamos ver desde la perspectiva de dominio.

Respecto de la teoría de la ley natural de los romanos sucede

todo lo contrario. En el imperio romano, la investigación sobre los comportamientos y costumbres de las diferentes tribus y grupos políticos sometidos al mando romano era un instrumento de dominio. En el servicio del poder colonial, las autoridades romanas comparaban cuidadosamente las costumbres y leyes de los diversos grupos sometidos a la «paz romana». En la tradición de los filósofos griegos, se intentaba descubrir lo que era común a todas estas culturas. Se produjo un gran avance respecto de la filosofía anterior griega de la ley natural. En la mencionada época anterior, los filósofos se preocuparon sólo de las personas que hablaban griego o, miras aún más estrechas, de los varones griegos que habitaban todas las ciudades y reinos de origen griego. Se trataba, sin embargo, de la ley natural para la clase dirigente. Los romanos tenían su ley civil como estatuto especial para la clase privilegiada e investigaban lo que era común a las personas sometidas con miras a la legislación, al *ius gentium*. Era ésta una ley para personas de segunda clase. Aun cuando dejaba algún resquicio a la esperanza de independencia era lo suficientemente amplia para unir a todos en un imperio colonial.

Tenemos aquí no sólo la ley natural, sino una teoría sobre ella y un empleo nacido bajo el signo del pecado original. Rompe la unidad de los hijos del único Dios y Padre. Hace distinciones entre la dignidad y libertad iguales de todas las personas. Los romanos se entregaron a la tarea plausible de investigar sobre hábitos y costumbres. No descubrieron, sin embargo, el auténtico objetivo de la ley escrita en los corazones de todas las personas que los invita a amarse unos a otros como iguales y como personas libres. La ley natural no es algo que deba ser impuesto para obtener dominio. Todo el que desee honrar esta ley que Dios ha escrito en el corazón humano deberá intentar primero leerla en su propio corazón y explorarla después más ampliamente en experiencia y reflexión compartida con otros, de manera que todos lleguen a alcanzar un conocimiento mejor de la persona humana como ser moral, llamado a vivir en justicia y en paz.

2. *Naturaleza humana y ley natural*

Una presentación sistemática de la moral no puede evitar la pregunta básica: ¿Qué es naturaleza humana? De esta pregunta deri-

van otras: ¿Qué debe ser el hombre? ¿Cuáles deberán ser sus relaciones con los otros, consigo mismo y con el mundo que le rodea? Si un psicólogo o sociólogo pregunta, dentro de las estrechas metas de su disciplina, sobre la naturaleza humana olvidará probablemente la cuestión ética. Ello indica tan sólo que no abarca la totalidad de la naturaleza del ser humano. Cuando surge la cuestión ética debemos ver a la persona humana en su totalidad y en sus relaciones esenciales. Están siempre en entredicho la significación y los objetivos. «Las discusiones éticas incluyen siempre un concepto concreto de persona. De hecho, el concepto de naturaleza humana es una de las piedras angulares de todo el sistema ético» [17].

a) Aproximación meramente natural a la naturaleza humana

A veces se emplean algunas expresiones con diversos significados e intenciones. Esto sucede con «ley natural» o «derecho natural» [18]. La situación es aún más confusa si se toma ley natural como el resultado de «ley natural racional». A veces significa esta «ley natural racional» la comprensión de lo que pertenece al aspecto humano de la persona en todos los órdenes de creación pensables. La lucubración filosófica hizo esfuerzos por llegar a los esenciales indispensables. Con relativa frecuencia esta lucubración eliminó algunos aspectos que para nosotros son muy fundamentales: la historicidad y el dinamismo, por ejemplo, de la naturaleza humana.

Otra forma de lucubración pretendió no construir un concepto estático de naturaleza humana, sino, únicamente, hacer una pintura de lo que habría sido la naturaleza humana sin los dones de la fe y de la revelación, si no hubiésemos sido llamados a ser discípulos de Cristo y a la adopción como hijos de Dios. Esta elaboración mental pretendía tan sólo subrayar la gratuidad del orden histórico presente, orden de salvación y de revelación. Otra forma de lucubración pregunta qué habría sido la naturaleza humana si no hubiese existido la caída original, el pecado. En este caso deberíamos imaginar un estado de naturaleza pura sin la caída y con adopción como hijos de Dios o sin ella. Todas estas construcciones mentales llevarían a pinturas hipotéticas de lo que jamás existió y que sólo podemos pensar en abstracto.

Existe, sin embargo, una lucubración que persigue un objetivo importante. Como personas que no podemos lisa y llanamente renunciar a la plena conciencia de nuestra identidad como creyentes cristianos intentamos buscar las líneas en las que podríamos basar nuestro diálogo con los incrédulos en torno a la naturaleza humana. Consideramos al ser humano en el orden histórico real; es decir: en el orden de la revelación y de la salvación en Jesucristo. Queremos mantener el diálogo sobre este plano tomando como punto de partida lo que es experiencia común y reflexión participada en una historia común de perspectivas de valor y de conciencia de traición a los valores éticos. Intentamos cooperar en la construcción de un mundo mejor en el que aceptemos la diversidad y el pluralismo, pero subrayemos lo que puede unirnos. En tal planteamiento no dejamos a un lado el pecado y las caídas, ya que todos los participantes en el diálogo tenemos experiencia de faltas y de perversiones.

En los primeros siglos cristianos las teorías sobre ley natural buscaban la evangelización [19]. Los servidores del evangelio no quisieron destruir ni descartar lo que conocían ya las personas sobre Dios y sobre el bien. Pensaban, más bien, que Cristo, el Salvador, había llegado ya hasta aquellos que no pertenecieron a la tradición judía y que tenían una ley escrita en sus corazones. Pero mientras Pablo (Rom 2,15s) creyó que esta ley existente en los corazones de los gentiles santos era una parte de la acción salvadora de Cristo y del Espíritu Santo, otros la consideraron más tarde como algo meramente natural que no entraría, en cuanto tal, en el ámbito de la salvación.

b) Naturaleza como don y naturaleza como norma

La ética se enfrenta aquí a un problema enorme y complicado. ¿Cómo podemos pasar de la naturaleza como don a la naturaleza como norma ética? Las diversas lucubraciones que han conducido, por ejemplo, al concepto de naturaleza pura, donde se abstrae de la realidad de la historia y de la experiencia humana para centrarse únicamente en la idea de lo que habrían sido los seres humanos y deben ser en toda situación estable, de seguro que no ejercen atractivo en los pensadores actuales. No contribuyen a la evangelización ni a la construcción de un mundo más humano, más justo y hermanado. Si queremos dialogar sobre naturaleza humana con personas actuales que pertenecen a diversos ambientes culturales, re-

Häring, Libres I. 21

ligiosos e ideológicos, deberemos ante todo preguntarnos: ¿Qué sabemos sobre la persona en sus experiencias fundamentales? ¿Encontramos algo común a todos desde donde podríamos ampliar nuestras reflexiones y colaboración?

Si deseamos hablar el lenguaje de la persona de hoy no podemos tomar como punto de partida la experiencia de una cultura determinada. Deberemos, más bien, intentar tener en cuenta todas las experiencias de la humanidad presente y de las culturas pasadas en la medida en que podamos llegar aún hasta ellas. Tampoco podemos descartar las ciencias del comportamiento: etnología, antropología, sociología y las diversas ramas de la psicología. Si nuestra preocupación específica es la ética deberemos prestar atención particular a la sociología de la moral en una visión comparativa.

Deberemos también tener en cuenta el estudio de las ciencias de la vida humana: por ejemplo: la biología. Su conocimiento puede servirnos para cuidar la salud, para prestar atención a los elementos genéticos, para iluminar los esfuerzos en favor de una adecuada nutrición, etc. Sin embargo, no podemos saltar de las tendencias biológicas a las normas éticas. Quizás podamos concluir únicamente, en nuestra evaluación total de la vida humana, que no debemos ignorar lo que nos enseña la biología. Para los biólogos, sociólogos, etnólogos o psicólogos puede existir la gran tentación de construir su visión del mundo y código ético a partir de la ciencia de su especialidad sin tener en cuenta de manera proporcionada todas las dimensiones y perspectivas del ser humano. Para los éticos y moralistas es aún más necesario evitar el peligro de semejante reduccionismo.

c) Necesidad absoluta de una comprensión de totalidad

Nada hay más nocivo para un moralista, sea o no cristiano, que saltar de un aspecto particular de la naturaleza humana a los imperativos éticos. Nuestra primera tarea, antes de plantearnos la cuestión de la ética normativa, será intentar comprender la vocación total de la persona, la persona humana en todas sus relaciones y en el orden histórico concreto. Tratando de este contexto será bueno que tengamos en cuenta sobre las teorías en torno a la conciencia: toda teoría que no aborde el anhelo íntimo de tota-

lidad en sus propias facultades y de integridad en sus relaciones con Dios, con sus semejantes y con el mundo que le rodea será de escasa utilidad para comprender la ley natural.

Deberíamos también recordar que el cristianismo pudo vivir durante varios siglos sin especular sobre la naturaleza pura y simple, concebida fuera de todo contexto de salvación y amistad con Dios. Por consiguiente, deberíamos comprender que una persona que prescinde de la salvación adopta un punto de vista que no es natural, sino totalmente anormal. Podríamos, sin embargo, distinguir entre lo que comprendemos por medio de la experiencia compartida y de la reflexión que no tiene en cuenta lo revelado y el pleno conocimiento de la humanidad histórica a la luz de la revelación y a través de la acumulación de conocimientos de que disponemos.

d) De la inteligencia de sí mismo a las normas éticas

La significación original de ley natural subraya la gran diferencia que existe entre leyes que son impuestas y leyes que encuentra la persona dentro de sí misma. La palabra «natural» deriva de *nasci* y significa innato. Santo Tomás de Aquino recoge lo mejor de nuestra tradición cuando dice que ni la nueva ley promulgada por Jesucristo ni la ley natural son leyes impuestas desde fuera. Ambas son leyes innatas, que descubre la persona como algo personal y son una llamada a una buena vida, que nos viene desde dentro [20].

La persona *como* persona hace el descubrimiento. Éste supone interacción, participación, reciprocidad de conciencias. La psicología clínica humanista se acerca mucho a esta interpretación. Erich Fromm, por ejemplo, dice que si la persona «se enfrenta a la verdad sin pánico, reconocerá que no existe significación para la vida a parte del que la persona le atribuye por medio del despliegue de sus actitudes, viviendo productivamente» [21]. Se carga el acento en el *despliegue* de lo que la persona descubre como su mejor dote para ser más humano y para ayudar a que los demás hagan idéntico descubrimiento.

Para un existencialista extremo como Jean Paul Sartre, la visión es muy diversa. No piensa que la persona pueda descubrir una ley escrita en su corazón; opina que la persona debe com-

prender «que ella es el ser por cuyo valor existe. Entonces su libertad se haría consciente y se revelará en angustia como la única fuente de valor y de nada por la que el mundo existe»[22]. Coincido con Sartre en que, en la tierra, sólo la persona humana puede llamar los valores éticos a la existencia. Pero él encuentra realidades éticamente relevantes. Subraya con exceso la desnuda existencia de una libertad arbitraria. Simone de Beauvoir, compañera de Sartre, da, al menos, un paso importante hacia nuestra forma de entender la ley natural. «Querer ser libre es querer también que los demás lo sean... el precepto consistirá en tratar al otro como una libertad de forma que su fin pueda ser libertad»[23].

El existencialismo que subraya unilateralmente la libertad a existir y la libertad a permitir que otros existan es una reacción extrema ante aquellos tipos de teorías de ley natural que desconocieron gravemente la llamada interior de la persona a ser libre y a serlo cada vez con mayor intensidad. Típica de esta negligencia de la libertad interior es la visión utilitarista de Jeremy Bentham y John Stuard Mill sobre la ley natural. Escribe Bentham: «La naturaleza ha colocado al género humano bajo el gobierno de dos dueños soberanos, el dolor y el placer. Únicamente a ellos corresponde señalar lo que debemos hacer y lo que haremos»[24]. Este salto del «debemos hacer» al «haremos» no deja espacio para la libertad genuina bajo los «dos dueños soberanos». Tan sólo un optimismo ingenuo permite a Bentham esperar que estos dueños mellizos alcancen las más altas metas para todos aquellos que se interesan por este tema.

Toda forma de teoría de ley natural que no respete la libertad y dignidad de la persona humana, toda teoría que someta a la persona en cuanto a tal a otros «dueños soberanos» no tiene valor alguno; es más: es enemiga de la ética.

3. *Ley natural e historicidad de la humanidad*

No se superará el presente desasosiego sobre la ley natural hasta que la teología moral no esté dispuesta «a pasar de una metodología clasicista a una metodología históricamente consciente»[25]. La historicidad, como dimensión constante y esencial del ser humano, deberá ser objeto de gran atención. Pero antes de tratar este tema básico deberemos recordar que las teorías sobre la ley na-

tural están también condicionadas por la historia y necesitan, al menos parcialmente, una explicación contextual. No sólo las personas de clases sociales inferiores están condicionadas por sus tradiciones y su medio ambiente; también los que construyen teorías sobre la naturaleza de la persona y las exigencias éticas que dimanan de ella actúan con herramientas de su tiempo y están condicionados por su educación y por el medio ambiente social y cultural en el que se mueven.

Podemos ver, por ejemplo, cómo los filósofos griegos comenzaron a comparar el pensamiento y las costumbres de las diversas colonias griegas que estaban en mutuo contacto. Cuando hablan de naturaleza humana, sólo tienen presente al varón libre de habla griega. Ni siquiera pusieron en duda que las hembras no eran de la misma naturaleza, que el esclavo tampoco y que las personas que no hablaban griego eran simplemente bárbaros. Un encuentro de su cultura con las más importantes de Asia Menor, Mesopotamia y Egipto, como secuela de las conquistas de Alejandro Magno, introdujo nuevos aires en un tratamiento más amplio. Por todo ello, deberíamos pensar hoy, en nuestras reflexiones en torno a la ley natural, que nos enfrentamos a un nuevo encuentro de todas las culturas de nuestros días. Las ciencias históricas y del comportamiento nos ofrecen nuevos conocimientos. Sería una actitud anormal y suicida citar sólo lo que la santa madre Iglesia dijo sobre la ley natural en los siglos pasados.

a) Conciencia de historicidad

Nota peculiar del ser humano es que tenga historia, que es historia y que hace historia. Los animales carecen de este tipo de memoria y de conciencia que permite hacer historia. El individuo humano y la comunidad humana tienen memoria. Podemos ver conscientemente el momento presente en la perspectiva del pasado del que nace y en responsabilidad consciente por el futuro que configuramos aquí y ahora.

Mediante el crecimiento en la conciencia histórica, crecen en humanismo la humanidad y la persona. Nuestra época actual posee informaciones recientes que incrementan su conciencia de nuestra radicación no sólo en el pasado inmediato sino también en los billones de años en los que se ha desarrollado la vida sobre la

tierra y los millones de años en los que la raza humana lleva haciendo historia. Somos conscientes del desarrollo y ocaso de las culturas. Además, vemos la conciencia de la persona humana en una perspectiva de psicología evolutiva. La persona es plenamente viva y humana por medio del aprendizaje, del olvido, del discernimiento de la dirección de su desarrollo y crecimiento. Cuando este proceso se detiene nos hallamos frente a señales obvias de senilidad.

Hoy comprendemos también mejor en qué medida el deseo de buscar nuevas dimensiones de vida está condicionado por el contexto histórico. La filosofía griega estaba fuertemente marcada por la idea de que la historia se repite; a penas si existía la conciencia de que las personas pueden crear un futuro nuevo. Bajo el impacto del hinduismo, se sacralizó y fijó el sistema de casta, no podían cambiarse las tradiciones —ni siquiera las herramientas de trabajo tradicionales— sin temor a pecar contra el Dherma. Somos nosotros más conscientes de que la visión judeocristiana de la religión como historia de Dios con los hombres, marcada por el éxodo y nuevas rupturas, ha influido en el mundo moderno; y el mundo moderno, a su vez, nos ha hecho más conscientes de que nuestra fe no es un sistema filosófico ni un sistema de formulaciones inmutables de doctrinas, sino la historia de la vida con Dios. En esta época de profunda transformación de culturas, somos más conscientes que nuestros predecesores de la posición central que el éxodo ocupa en el Antiguo Testamento y en el Nuevo. Vemos, por consiguiente, con mayor claridad la importancia de la ruptura paulina en el tiempo apostólico, cuando una parte de los cristianos se sintió tentada a encerrarse en una visión estática de las costumbres, de la tradición y de la ley.

b) La historicidad como dimensión omnipresente

En la persona existen componentes y facultades esenciales y constantes. Así, podemos decir que pertenece a su auténtica naturaleza el que sea racional, que esté dotada de voluntad libre, de afectividad, de emociones y pasiones; que tenga un sentido innato de la belleza, del juego, del gozo y sentido del humor; que sea un espíritu corporeizado y un ser social. Con todo, no deberíamos olvidar, ni siquiera un momento, que se viven y piensan estas dimensiones en diversidad de condiciones históricas.

1) La persona es un ser racional. Es consciente y puede reflexionar conscientemente sobre sus relaciones, sobre sus deseos y actividades. Sin embargo, si comparamos las diversas culturas observamos que también la racionalidad se manifiesta de forma diferente según el contexto histórico. La racionalidad de Jesús, caracterizada por el empleo constante de parábolas y de proverbios, difiere en gran medida de la de los filósofos griegos. Ni Jesús ni los apóstoles no nos ofrecieron definiciones, a diferencia de lo que más tarde harían los pensadores de la escolástica. La racionalidad de la antigua cultura china expresada en el taoísmo y en el confucianismo, la racionalidad del hinduismo y de las culturas impregnadas con el talante contemplativo del budismo *hinayana,* las intuiciones mitológicas de los africanos y la visión más empírica de los científicos actuales caen bajo el mismo concepto general de racionalidad; existen, sin embargo, marcadísimas diferencias entre ellos. De manera similar, la racionalidad de las nuevas generaciones, influidas por los medios audiovisuales de comunicación de masas, no encaja en la filosofía y ética de la racionalidad de tiempos anteriores.

2) La voluntad libre pertenece a la persona. Con todo, la humanidad no ha explorado aún todas las dimensiones de la libertad de la voluntad ni los obstáculos que se oponen a ella. Tienen gran repercusión a favor o en contra la calidad del medio ambiente y el reconocimiento o la negación de la libertad y dignidad de todas las personas. En la antropología, psicología, sociología y, especialmente, en la ética actual podemos fácilmente reconocer dimensiones inexistentes en anteriores sistemas éticos.

3) No todas las culturas han prestado idéntica atención a la afectividad, a las emociones y a las pasiones. Consideremos la diferencia existente entre el pensamiento de los estoicos griegos sobre la *apatheia,* que negaba el valor de la compasión y de las demás pasiones y juzgaba al amor principalmente como una de las pasiones sospechosas y, al otro lado, el énfasis que la enseñanza bíblica y el budismo *hinayana* ponen en la compasión y en el amor.

4) Para entender al ser humano necesitamos sentido del humor, de las varias expresiones de gozo: una sonrisa de niño; con todo, ¡cuán diferentes son las diversas culturas en sus expresiones y valoraciones del humor y de la alegría! Existen culturas que fomen-

tan el juego, la danza, las diversas expresiones de humor, mientras que otras culturas son tan imperturbables como un buey.

La cualidad y fuerza del humor es una característica importante que hay que tener en cuenta para valorar la validez de una cultura. Pero, ¿qué tipo de humor propondríamos como modelo para todas las culturas? Naturalmente que el humor de la persona tomará diversas expresiones.

5) Consideremos también cuán diferentes son las opiniones sobre el cuerpo y el tratamiento que se le da. Mientras la tradición bíblica da al cuerpo grandísima importancia por la posibilidad ética de glorificar a Dios en el cuerpo y la esperanza de que el cuerpo resucitado participará en la gloria de Dios, ciertas tendencias en la filosofía persa y helenista consideraron al cuerpo como una prisión indigna del alma inmaterial e inmortal. Todo esto tuvo gran influencia en la interpretación, por ejemplo, de la sexualidad, del ascetismo, del cuidado del cuerpo, etc. No siempre la teología permaneció fiel a la visión bíblica del cuerpo.

6) La filosofía griega y romana definió ya la naturaleza humana teniendo en cuenta la sociabilidad. La persona es un animal social. Pero hasta que no han llegado los modernos estudios históricos, la sociología de la sexualidad, del matrimonio y de la familia, de las costumbres y de la moral y la sociología de la religión no hemos cobrado plena conciencia de la profunda interdependencia de todos estos aspectos en una totalidad de situaciones económicas, sociales, culturales y políticas, relaciones y procesos. Toda teoría de la ética de ley natural que no intentara tener en cuenta plenamente todo esto sería para el hombre moderno, activo y bien informado, un fósil despreciable.

San Pablo, san Mateo y los padres de la Iglesia de los primeros siglos desarrollaron líneas de pensamiento sobre la ley natural con vistas a apreciar lo que es bueno, recto y verdadero en las diversas culturas en que el evangelio era predicado. Tuvieron sumo cuidado en no imponer costumbres, tradiciones y leyes condicionadas por el tiempo a culturas diferentes. Hoy necesitamos retornar a este tipo de conducta. De lo contrario, nos sentiremos tentados a imponer por doquier un sistema ya estructurado de ética de ley natural que refleja tan sólo una parte limitada del género humano. Debemos ser plenamente conscientes del peligro de un

colonialismo ético que dañaría mucho al evangelio y sería infiel a la adecuada comprensión de lo que la fe cristiana es por encima de todo. En este sentido, la teología moral tiene una enorme tarea que realizar al servicio de la Iglesia y de su misión de predicar el evangelio a todas las naciones. Deberá servir, igualmente, a toda la humanidad promocionando el respeto mutuo, el diálogo genuino y la cooperación [26].

4. *¿Qué es permanente en la ley natural?*

Ni la ética cristiana, ni ninguna ética humanista dependen de una teoría de la ley natural que proponga establecer, por vía de procedimiento racional, una ética para todas las personas. Sin embargo, la aceptación de la historicidad y la posibilidad de diversos tratamientos de la ley natural no encierra un relativismo ilimitado. Insistimos siempre en que la persona debe descubrir lo que es bueno y malo. No puede determinarlo arbitrariamente. Éstas son verdades permanentes. E incluso podemos esperar que, a lo largo de la historia, llegue la humanidad a reconocer aún más claramente estos derechos humanos permanentes y valores morales. Podemos mencionar la abolición de la esclavitud, la declaración de las Naciones unidas sobre los derechos de la persona y el derecho a la objeción de conciencia frente al servicio militar.

Existe un designio permanente para la humanidad. Este designio exige fidelidad al conocimiento del pasado, apertura a las posibilidades que el presente nos ofrece para un mejor conocimiento y evangelización, y crecimiento en responsabilidad para el futuro. Este crecimiento está constantemente en peligro a causa de los pecados de los individuos y de la decadencia cultural que es tan a menudo expresión de los muchos pecados de muchísimas personas y especialmente de quienes ocupan posiciones de influencia. Una ampliación del diálogo y la participación de experiencias y reflexiones humanas llevaría a un mayor enriquecimiento de nuestro conocimiento moral y a una percepción más clara de lo que es permanente y de lo que está condicionado por el tiempo.

Nuestro conocimiento de la naturaleza humana se basa en relaciones. Esto no significa que neguemos la personalidad y la individualidad. Indica, más bien, que la persona individual se entiende en interacción y solidaridad con otras personas y comunidades.

Sin este contexto total es imposible entender la configuración concreta de la moral.

En esta visión correlativa, queda en pie un firme pilar subrayado ya por la ética estoica y confirmado por el cristianismo: «La persona humana es una realidad sagrada para la persona humana» [27]. En páginas anteriores hemos llegado a una comprensión más profunda de la conciencia en la reciprocidad de conciencias: el individuo no será ser moral si no respeta la humanidad en todas las demás personas. Esta regla dorada se aplica a todo. El individuo no podrá alcanzar un conocimiento existencial de su propia libertad, dignidad y derechos básicos si no está comprometido a luchar por conseguir idéntica dignidad, libertad y derechos para los demás. Una mejor comprensión del carácter correlativo de la naturaleza humana ilumina la muy importante y permanente opinión de que ningún grupo, nación o parte de la Iglesia puede imponer a los demás normas condicionadas por el tiempo. Es ésta una advertencia válida para todos los tiempos contra un complejo de superioridad que lleva al colonialismo ético, a tensiones peligrosas e incluso a guerras. La afirmación hecha por las Naciones unidas de que todos los Estados civilizados deben reconocer y proteger los derechos humanos básicos marca un hito importante en la comprensión y promoción de las exigencias inalterables de la naturaleza humana.

5. *Ley natural y revelación*

a) Lo que Dios ha descubierto a los ojos de la razón

Martín Lutero y otros muchos cristianos se opusieron con toda razón a una teoría de la ley natural que presentaba prácticamente un sistema cerrado de una razón humana autónoma. Lutero sigue el lenguaje del Antiguo Testamento al calificar a la razón humana como «prostituta» cuando el hombre se convierte a sí mismo en centro de todo y se aleja de Dios. Deberemos, por consiguiente, distinguir entre dos mentalidades y actitudes diferentes a la hora de intentar una fundamentación racional de la ética normativa.

La una es una mentalidad roma, irresponsable, antropocéntrica en el mal sentido. Podríamos describirla como una aproximación racionalista que construye un sistema de pensamiento en el que

no queda espacio para nuevas opiniones, en el que no se aprecian los valores y experiencias de otras culturas y subculturas. Son múltiples las causas y sombras de esta postura roma: el tipo de educación, un complejo de seguridad o de superioridad del individuo, incrementado por el del grupo social, un fracaso previo para resolver la crisis de identidad u otras crisis de desarrollo, como se ha puesto de manifiesto en la presentación de las diversas fases en la teoría de Erikson (cf. el capítulo sobre la opción fundamental). Una de las causas principales es la prevalencia del «conocimiento de dominio» sobre el «conocimiento de salvación». Las rivalidades entre las Iglesias cristianas, una postura a la defensiva en relación con otros fue obstáculo permanente para aprender y para olvidar.

Por otra parte, encontramos una postura frente a la ley natural marcada por la capacidad de escuchar y de aprender en diálogo con los demás, con un vivo sentido de la continuidad de la vida. Esta actitud encaja perfectamente en las grandes dimensiones de la historia de la salvación y de la revelación. La participación humilde de la experiencia y de la reflexión hace a la persona atenta a los signos de los tiempos. La persona de mente abierta escucha y de esta manera armoniza la revelación natural y sobrenatural. Toda la creación de Dios es una palabra, un mensaje, un don y una llamada que espera la respuesta del hombre. En esta visión no podemos considerar la ley natural como un sistema cerrado. Podremos verla como una parte integrada dentro de la revelación única que se desarrolla y alcanza su plenitud en Cristo. A través de las cosas que Dios ha hecho y de los acontecimientos que acaecen bajo su guía providente, Dios descubre sus atributos a los ojos de la razón (Rom 1,19-20).

En la apertura radical a la verdad de los otros, en la disponibilidad para aprender juntos descubrirá la persona gradualmente el significado y finalidad de su ser. En esta apertura y reciprocidad de conciencia sintoniza la persona la longitud de onda del orden de la revelación y de la salvación. Esta disponibilidad para participar en la búsqueda común de la verdad es ya un signo de redención.

b) Singularidad y plenitud de la revelación en Cristo

Cuando hablamos de la ley natural como cristianos debemos poner mayor cuidado en nuestra propia identidad. Ningún pensamiento,

palabra o teoría deberá negar nuestra fe de que Dios se ha revelado plenamente en Jesucristo. Todas las cosas han sido hechas en él, que es la Palabra eterna del Padre y en vista de él, la Palabra hecha carne (Col 1,16). Dios ha creado todas las cosas en aquella Palabra que, en la plenitud del tiempo, tomó nuestra naturaleza humana. Existe algo específico en la historia de Israel, a través de la cual Dios ha preparado al género humano para esta plenitud de revelación que nos llega en Jesucristo.

El honor que debemos a Jesucristo exige que apreciemos todo lo que es recto, bueno y hermoso en las culturas diversas a la de Israel y a la de la Iglesia cristiana. Todo lo que es verdadero y bueno tiene su centro en Jesucristo. Él es el punto focal y debemos discernirlo todo bajo esta luz. Por consiguiente, el honor que debemos a Jesucristo exige que prestemos atención a todo lo que han descubierto sobre la verdad y la bondad personas que no pertecen a Israel ni a la Iglesia. Pues el Espíritu de Dios trabaja en todo y a través de todo para todos, siempre teniendo como meta a Jesucristo. Esto significa que consideramos la ley natural desde dentro de la ley de Cristo.

Sin embargo, distinguimos lo que está abierto a los ojos de la razón de lo que podemos entender tan sólo a través de la revelación especial que nos viene por medio de Jesucristo y que fue preparada por los profetas.

Lo que personas santas y humildes fuera de la historia de Israel y fuera de la Iglesia católica entendieron acerca de Dios, de la verdad y de la bondad, y lo que consideran frecuentemente como una revelación que proviene de Dios, entra verdaderamente en la perspectiva de revelación, ya que, bajo la influencia del Espíritu Santo, han descubierto lo que Dios ha revelado, por su obra y su Palabra, a los ojos de la razón y a los corazones de todos los que le buscan sinceramente.

Aun cuando dependemos de la revelación que nos vino en Jesucristo, jamás podremos renunciar al empleo de nuestra razón. Más bien, como redimidos, deberemos usarla en apertura e integridad. Esto nos obliga a ser particularmente cuidadosos en nuestros argumentos y afirmaciones hechos en nombre de la ley natural, así como deberemos poner sumo cuidado en lo que enseñamos como revelado en Jesucristo.

c) Restauración de la naturaleza humana en Jesucristo

La expresión «naturaleza humana» puede tener diversos significados. Deberemos tener presente que, a lo largo de la historia, la teología y los documentos del magisterio siguieron diversas tendencias y tradiciones. La lucubración de una «naturaleza pura» es más bien un producto filosófico tardío. Para los padres de la Iglesia la naturaleza original y verdaderamente humana se reveló en la humanidad de Cristo y esta fe determinó todo lo que dijeron sobre la ley natural y sobre la justicia. Esta visión, que prevaleció hasta la edad media, consideraba la ley natural como la expresión y orden de la naturaleza humana integral restaurada en Jesucristo, vista a la luz de la revelación y bajo la gracia de Dios. A partir de entonces, otras concepciones se han adelantado a un primer plano. Siguiendo las líneas de pensamiento de la filosofía antigua, los pensadores cristianos desarrollaron un campo autónomo de planteamientos éticos distinto y separado de la moral cristiana [28].

Cristo restauró la naturaleza original que es naturaleza de gracia. No vino a confirmar un sistema autónomo de enseñanza de ley natural, sino a restaurar, confirmar y llevar a plenitud el designio original de Dios. Es peligroso, o al menos ambiguo, presentar a Jesucristo únicamente como legislador. Es, más bien, la plenitud de la alianza y la realización de la ley en la prespectiva del evangelio de Juan: «Porque la ley fue dada por medio de Moisés; por Jesucristo vinieron la gracia y la verdad» (Jn 1,17). La restauración de Cristo no es resultado de una orden, es un evento continuo que alcanza su consumación a través de la fe y de la gracia. Hasta tal punto es importante captar esta verdad que deberemos ilustrarla con algunos ejemplos.

Cristo vino a derribar las barreras entre judíos, samaritanos y gentiles. Vino a revelar que ante Dios no hay diferencia entre los que nacieron en libertad o en esclavitud, ni entre el varón y la mujer. Pero sólo los que tienen una fe viva y viven totalmente bajo la influencia de la gracia de Jesús son capaces de sacar las conclusiones y de trabajar dura y pacientemente para derribar las barreras de prejuicios tales como el complejo de superioridad de una cultura latina o del mundo occidental y otros muchos prejuicios activos aún en partes de la Iglesia contra el protagonismo de las mujeres en la familia, en la sociedad, en la vida pública y en la Iglesia.

La falta de fe y de docilidad a la gracia del Espíritu Santo llevó a pensadores cristianos a justificar la institución de la esclavitud. Sin embargo, al actuar de esta manera no emplearon su razón, sino que siguieron una forma enajenada de razonar detentada por los miembros en una clase privilegiada. Podría haber sucedido que personas no pertenecientes a la Iglesia entendiesen mejor que algunos cristianos la verdad de la libertad y dignidad de todas las personas y que se comprometiesen a trabajar por ellas. Esto no significa, sin duda, que la razón sea más fuerte que la fe, sino que quienes viven en el plano de la analogía de la fe y están totalmente abiertos al Espíritu puede producir una manifestación del Espíritu por encima y contra los que siguen una ortodoxia heterodoxa preocupada por un código de normas sin estar abierta verdaderamente a Cristo y a su gracia.

Otro ejemplo. Cristo ha restaurado y confirmado el plan original de fidelidad indisoluble en el matrimonio. A los fariseos que insistían en que Moisés permitió el divorcio les respondió Jesús: «Pero no fue así desde el principio» (Mt 19,8). Falsearíamos profundamente el orden de salvación si pensásemos que basta con que Jesús promulgase esto en una especie de código que debería ser considerado por la Iglesia como ley promulgada que obliga en todas las situaciones. Sucedió algo muy diferente. Jesús reveló el plan de su Padre a través de toda su vida y de su muerte siendo el evangelio viviente. La restauración del plan original de Dios es posible sólo a través de la fe y de la gracia. Las personas que se hallan fuera del cristianismo y han recibido la gracia pueden comprender este don de Dios mientras personas que viven más en el plano de la ley que en el de la gracia distorsionan o interpretan equivocadamente las palabras de Cristo. La Iglesia debe trabajar por la restauración del plan original no mediante la enseñanza e imposición de una ley autónoma de la naturaleza sino predicando una fe viva e instando a todas las personas para que permitan ser guiadas por el Espíritu. En otras palabras: no podemos convertir la indisolubilidad del matrimonio en un sistema meramente legal [29].

d) Diálogo sobre la ley natural entre cristianos y no cristianos

La concepción de ley natural que convierta a la naturaleza pura en un campo cerrado y autónomo no fomentará el diálogo ni la

participación entre cristianos y miembros de otras creencias. Los taoístas, confucianistas, hindúes, mahometanos y los habitantes autónomos de América y de África creen en un Dios que se reveló a sus antepasados. Gran parte de lo que nosotros llamamos ley natural es para ellos una parte de la revelación de Dios. Por consiguiente, deberíamos mantenernos en la línea que el Apóstol de los gentiles siguió en su epístola a los Romanos, capítulos 1 y 2. Deberíamos distinguir cuidadosamente entre lo que nuestra fe particular nos dice y lo que son argumentos válidos, propuestos, sin embargo, en una perspectiva de la revelación de Dios a través de sus obras como palabra y, especialmente, por medio de lo que ha revelado a los hombres a través de personas inspiradas, humildes y santas. El hecho de que tengamos presente esta dimensión no disminuye el uso recto de nuestra razón o la ponderación cuidadosa de los argumentos. Permite una participación más connatural de experiencias y de reflexiones.

En el diálogo con los no creyentes hay también espacio para los argumentos de la ley natural. En este diálogo deberíamos recordar los puntos siguientes: primero: jamás deberíamos pensar que quienes rechazan una religión organizada son automáticamente incrédulos. Algunos rechazan la religión organizada porque no encuentran suficiente vida y veracidad en determinados aspectos de la institución. Quizás echan de menos una dedicación más intensa a la verdad. Segundo: sería prudente que urgáramos al incrédulo latente que hay en nosotros en orden a nuestra manera de pensar y a la acción. Tercero: No es preciso que escondamos nuestra identidad cuando buscamos terrenos comunes con quienes se califican de incrédulos.

Por el contrario, podemos y deberíamos reconocer todas sus preocupaciones buenas y sinceras. De esta forma honramos a Dios y podemos ayudarlos a que descubran más de lo que fueron capaces de percibir hasta el momento presente. Después de todo, deberían proféticamente «dar testimonio de la ley aborigen de la creación del hombre. El gran lunar de los grandes sistemas anticristianos no radica en que rechacen *nuestra* ética, la ética que nosotros preferimos... Consiste en que repudian la ley de la creación del hombre» [30]. En esta denuncia profética podemos prestar atención especial al sentido común de la persona y a lo más valioso en la tradición humana común. Mas ¿por qué no deberíamos referirnos también a Jesucristo, cuya humanidad atrae con frecuencia a per-

sonas que no sienten simpatía por la religión organizada? Jesucristo está presente en el mundo actual a través de su Iglesia, aun cuando, por desgracia, se halla un tanto difuminado por las divisiones entre las Iglesias cristianas. Está presente en el mundo de los santos, en los profetas cristianos y en las personas humildes. Escuchan también su voz los mahometanos, muchos judíos que pertenecen al judaísmo y grandes dirigentes con Mahatma Gandhi, quienes, a través de su profunda comprensión de Cristo, han influido en gran medida la conciencia del mundo moderno.

e) La revelación continúa

La revelación de Dios alcanzó su vértice en Jesucristo, en su encarnación, vida, muerte y resurrección. Jamás podrá ser sobrepujada. Cristo es la palabra final que el Padre dirige a la humanidad. Con todo, sería equivocado considerar la revelación dada hace dos mil años en Jesucristo como una herencia muerta. Por el contrario, es la levadura activa que fermenta gradualmente en la historia. El acontecimiento Cristo continúa. Todo lo bueno que acontece entre la primera y última venida de Jesucristo es historia en la Palabra, presencia efectiva del Salvador y Señor del mundo. El Espíritu Santo lleva a los discípulos de Cristo gradualmente a una inteligencia más plena del acontecimiento de Cristo y de lo que él significa para toda la vida humana.

Antes de abandonar este mundo dijo Jesús a sus discípulos: «Todavía tengo muchas cosas que deciros, pero no podéis sobrellevarlas ahora. Cuando él venga, el Espíritu de la verdad os guiará hasta la verdad plena; porque no hablará por cuenta propia, sino que hablará de todo lo que oye y os anunciará lo que está por venir» (Jn 16,12-13).

El Espíritu Santo jamás nos enseñará algo que se oponga a la doctrina de Cristo. Conducirá gradualmente a la Iglesia y al género humano a una inteligencia más profunda de esta doctrina. No pensemos que esta profundización se basa tan sólo en la Escritura. Ya que fuera de la Escritura, pero jamás opuesta a ella, existe la tradición viviente. No es sólo una tradición de boca en boca a lo largo de los siglos. Es un torrente de vida y de poder que mana de Dios, el único que fue, que es y que será. Por consiguiente, debemos entender los hechos históricos, y especialmente la vida de la Igle-

sia, como presencia activa y continuada de Dios. Allí donde hay una presencia activa, una obra de Dios, hay también un mensaje, una pervivencia de la revelación.

El Espíritu nos introduce en el conocimiento de la Biblia y en la luz de Jesucristo, en la comprensión de «las cosas que vendrán». Para la comunidad de los creyentes, toda la historia entre la primera venida de Jesús en carne y su última venida en la parusía es la apertura del libro sellado de la historia (cf. Ap 4-7). Por consiguiente, cuando intentemos una mejor inteligencia de la verdad revelada y de la voluntad de Dios jamás deberemos olvidar la historia ni, sobre todo, los importantes «signos de los tiempos» [31].

La renovación de la Iglesia, tal como la quiso el concilio Vaticano II, está fuertemente marcada por esta apertura a los signos de los tiempos, apertura que trae consigo una gran libertad para el diálogo. Esta libertad incluye la capacidad de aprender y de olvidar a la vez que garantiza una genuina continuidad de vida en Cristo Jesús. Aquí se distingue una interpretación auténticamente cristiana de la tradición, de la historia y de lo que llamamos «ley natural, de la realizada por los tradicionalistas, en cuyos oídos debería resonar con claridad la palabra de Cristo: «Mi Padre todavía sigue trabajando, y yo sigo trabajando también» (Jn 5,17).

f) Papel y competencia del magisterio en materias de ley natural

No podemos pasar por alto la frecuencia con que los romanos pontífices insistieron a lo largo del siglo pasado en su papel y competencia en temas de ley natural [32]. Muchos documentos papales sobre justicia, castidad, liberalismo y otras cuestiones morales se basaron principalmente en consideraciones sobre la ley natural. El servicio de docencia en la Iglesia no sería plenamente fiel a Jesucristo si no prestase gran atención a la revelación viviente, a la que vemos especialmente como los «signos de los tiempos». El magisterio no puede dejar de lado el amplio campo de moral accesible a los ojos de la razón y entendido, de hecho, por la conciencia de las personas comunes y por aquellos que tienen una visión profética en el mundo.

Entiendo que la tarea primera del magisterio consiste en predicar el evangelio de una forma que ayude a las personas a encontrar la síntesis entre fe y vida. Los sucesores de los apóstoles deberían siempre promover el diálogo más amplio posible en una

participación de experiencias y de reflexiones a fin de integrar todas las cosas a la luz de Cristo. La Iglesia docente descansa por necesidad sobre la Iglesia viviente, y una parte muy determinada de esta Iglesia viviente está representada en el discernimiento creciente de los problemas morales y en la captación de las posibilidades y peligros del momento presente.

Los pastores de la Iglesia, junto con aquellos que han recibido un carisma profético especial, deben promover constantemente el discernimiento no sólo ofreciendo criterios sólidos, sino también educando a sus miembros para que disciernan. Es derecho suyo, y a veces obligación, pronunciar una palabra profética, abrir nuevos horizontes y oponerse a todo lo que contradiga al Espíritu de Cristo y ponga en peligro el bien común del género humano. Pero un reto profético sólo será eficaz si pone de manifiesto un alto nivel de discernimiento y de disposición para escuchar y para aprender.

Si los teólogos se basan casi exclusivamente en una filosofía de la ley natural condicionada por el tiempo, será inevitable que algunos documentos del magisterio sigan idéntica tendencia. Todos nosotros captamos la necesidad de una hermenéutica esmerada para una aplicación e interpretación de los textos escriturísticos a los problemas morales del mundo actual. La conciencia de tales dificultades podría llevar a algunos a basar su pensamiento casi exclusivamente en la ley natural. Pero la reflexión sobre la ley natural necesita igualmente una hermenéutica profunda. En cada época deberemos percibir las perspectivas mejores acerca de lo que significan la naturaleza y la historia humana en el presente contexto de vida y lo que significan a la luz de Jesucristo.

Necesitamos hoy con suma urgencia una visión específicamente cristiana de la ley natural. Una visión que esté integrada en la ley de Cristo. Los que tienen autoridad en la Iglesia deberían promocionarla de forma particular. Necesitamos esta visión cristiana también con vistas al diálogo de la Iglesia con el mundo moderno, en el que debemos alcanzar, ante todo, nuestra identidad cristiana.

6. *Concepción de la ley de Cristo en la Biblia*

La ley de Cristo es una e indivisible. Distinguimos entre aquellas partes y aspectos que son accesibles a los ojos de la razón de todos

los hombres de buena voluntad y aquellas otras que nos llegan únicamente a través de la revelación especial. En consecuencia nos hallamos ante la siguiente pregunta: ¿Cómo nos transmite la Biblia las normas y pautas morales? [33] En ningún caso, nuestro agradecimiento a la revelación singular en Cristo y la luz especial que recibimos de la Biblia deberán desviar nuestro interés por una visión de síntesis. De seguro que no encontraremos en la Biblia las distinciones entre natural y sobrenatural. Sin embargo, la Biblia nos dice muchísimas cosas acerca de una vida en Cristo.

a) Exégesis y hermenéutica

La teología moral acude a la exégesis para descubrir lo que dicen realmente los textos de la Biblia y para entender correctamente sus enseñanzas prestando adecuada atención a la forma literaria y al contexto cultural e histórico. La teología bíblica nos ayuda a ver las principales perspectivas de aquella moral que está enraizada en la fe. Nos alerta para que crezcamos en la sensibilidad moral y en los planteamientos morales. Por consiguiente, no es correcto citar textos bíblicos discontinuos como pruebas sin poner auténtico cuidado en discernir los dinamismos del desarrollo histórico del conocimiento ético y la gran diversidad existente dentro de los diversos libros de la Biblia, la tensión, por ejemplo, entre la tradición profética y sacerdotal. El Antiguo Testamento nos ofrece tesoros de sabiduría y nos proporciona perspectivas válidas para una moral marcada por la alianza entre Dios y su pueblo, así como muestras de la paciente pedagogía de Dios. Sin embargo, cuando deseamos una guía moral más concreta deberemos verlo todo a la plena luz del Nuevo Testamento. Al comparar los diversos escritos no sólo del Antiguo Testamento, sino también del Nuevo, la exégesis nos ayuda a ver un saludable pluralismo de planteamiento dentro de la unidad de la fe. Por consiguiente, el teólogo moral no intentará probar el valor universal y permanente de las normas encontradas en un autor inspirado sin tomar en consideración la complementaridad de otros.

Mientras que la exégesis se preocupa principalmente de descubrir lo que realmente sucedió y se dijo entonces *(in illo tempore)*, el teólogo, con la hermenéutica, intenta responder a la pregunta: ¿qué nos enseña la Biblia para entender la voluntad de Dios aquí

y ahora? La hermenéutica requiere conocimiento tanto de los tiempos en que el texto en cuestión fue escrito como de nuestro momento histórico, exige aguda conciencia del horizonte bíblico para entender los condicionamientos temporales de los autores inspirados y de nuestros condicionamientos culturales a la hora de plantear los problemas.

b) Enseñanza permanente en la Biblia

Pueden existir enormes diferencias a la hora de acercarse a la Biblia en busca de enseñanza moral. Podrá alguien preguntarse si existen en la Biblia normas morales permanentes a par que entiende las normas morales como limitativas. O podemos acercarnos con un talante mucho más abierto y buscar en las diversas direcciones una orientación permanente para nuestra vida moral derivando de la revelación tal como la encontramos en la Biblia. En la presente obra hemos subrayado ya la importancia del contexto de interpretación ofrecido por la totalidad de la Escritura. Todo nuestro discurso moral debería estar iluminado por esta visión y por las perspectivas principales que encontramos en la totalidad de la Escritura o al menos en una parte importante de ella (por ejemplo: la tradición profética). Deberemos recordar una vez más que hallamos en el Evangelio mandamientos capitales, formulados de tal forma que son válidos para todos los hombres y todos los tiempos. Además, encontramos en la Biblia normas estrictas que presentan un ideal muy elevado, por ejemplo las palabras del Señor contra el divorcio. Existen también normas generales en el sentido de criterios universales para discernir tanto desde el ángulo de la normativa ideal como desde el del mínimo absoluto. Tenemos, por ejemplo, los «frutos del Espíritu» que se contraponen a los vicios que excluyen del reino de Dios (sf. Gál 5,19-21).

c) Orientaciones trascendentales

Las motivaciones y, en alguna medida, el mismo contenido de las elevadas orientaciones bíblicas, exigen unas disposiciones adecuadas y ofrecen criterios para discernir. Se basan más en lo que

Dios ha realizado ya en la creación y en la redención *(anamnesis)* que en lo que nosotros esperamos, aun cuando no deseamos minimizar el horizonte escatológico, ya que en él encontramos la descripción de lo venidero y el camino que debemos recorrer. La singularidad de las acciones de Dios alcanza su clímax en la encarnación de la Palabra de Dios, en el misterio pascual, en la efusión de su Espíritu. Todo esto es más que algo puramente accidental para guardar las normas que nos son conocidas por caminos naturales: nos abre nuevas dimensiones y orientaciones que también nos conducen a normas más concretas, colocándonos en el camino y empujándonos en una dirección clara, que siempre deberemos tener presente.

d) Énfasis permanente y pasajero sobre determinadas disposiciones

La Biblia habla con frecuencia de virtudes y disposiciones que deberían estar presentes en aquellos que conocen la bondad del Señor y sus acciones maravillosas. Sin duda que el énfasis especial puede derivar, al menos en parte, del entorno cultural o de necesidades especiales. Los autores sagrados llevan la moral de su cultura al ámbito luminoso de la revelación, al horizonte de la moral de alianza, excluyendo lo que no es adecuado, subrayando lo que es bueno, purificando otras partes de la moral tradicional. Los exegetas ponen de manifiesto, por ejemplo, cómo Pablo aborda de distinta manera la mentalidad judía y la helenista, cómo aprueba o desaprueba las virtudes enseñadas por los estoicos, colocando su doctrina dentro de un horizonte nuevo. Pero las virtudes escatológicas, a las que hemos aludido con frecuencia en esta obra, son en su origen bíblicas, calificadas siempre como muy importantes y normativa permanente de la ética cristiana.

e) Normas materiales concretas: permanentes o condicionadas por el tiempo

Los autores inspirados no intentaron escribir algo que se asemejara a la teología moral científica de nuestros días. Su enseñanza es kerygmática y pastoral. Sin embargo, es teología en el

mejor sentido de la palabra, es ministerio de salvación. No tuvieron interés alguno por tratar separadamente primero las directrices más transcendentales y después las normas materiales más concretas. Por ejemplo en Rom 12,1-15,13; Flp 2,1-18; 1Tes 4,1-12 encontramos un número de normas generales, más bien concretas, e imperativos particulares integrados en el amplio horizonte ofrecido por los misterios de salvación y por las orientaciones trascendentes.

Surge la impresión y presunción recta de que las normas materiales generales derivadas de las perspectivas importantes de fe son enseñanza permanente y vinculante para todos los tiempos. Ello no excluye, sin embargo, que a lo largo de los tiempos esta verdad pueda encontrar diversas formulaciones y formar parte de distintas sistematizaciones.

Con frecuencia, sin embargo, el contexto y la misma formulación de los autores inspirados indica que se trata de una guía para un contexto histórico único o incluso una respuesta a una situación especial de una comunidad particular. Éste es el caso de la argumentación que Pablo hace en favor de que las mujeres de Corinto lleven velo (1Cor 11,33-36; 1Tim 2,12). Ello no quiere decir, sin embargo, que estos pasajes sean irrelevantes para la enseñanza moral de nuestros días. Por el contrario, nos son de gran ayuda como modelos de cómo tratar las tradiciones particulares y de cómo encarnar el evangelio y su moral en otros contextos culturales.

Los consejos que Pablo da sobre la esclavitud no son una aprobación de la institución por parte de Dios. Por el contrario, su visión es un paso gigantesco hacia unas relaciones humanas totalmente renovadas que fructificarán un día en nuevas instituciones y aportarán la abolición de la esclavitud. Lo mismo podemos decir de las palabras de Pablo sobre la obediencia a las autoridades del Estado (Rom 13,1-7). Sería equivocado pensar que Pablo habla de obediencia ciega o incondicionada. Tiene sus grandes reservas sobre las autoridades y conoce sus abusos frecuentes (cf., por ejemplo: 1Cor 2,8; 6,1-7). Pero su creencia de la proximidad de la parusía y las dimensiones reducidas de las comunidades cristianas no favoreció el desarrollo de directrices, hoy tan necesarias, sobre cómo deberían cumplir los cristianos sus responsabilidades sociales y políticas e introducir profundos cambios de las estructuras. Por último, la teología moral jamás se limitará a interpretar un

texto aislado; tendrá, más bien, en cuenta la totalidad de la enseñanza bíblica acerca, por ejemplo, de nuestras relaciones con las autoridades terrenas y la experiencia total de la cristiandad y de otras personas religiosas a lo largo de miles de años.

Podemos encontrar normas que son inculcadas continuamente en la Biblia y en una parte considerable de la tradición de la Iglesia. De ellas podemos pensar que no son vinculantes cuando se producen cambios profundos en la vida social. Ejemplo muy conocido es la prohibición severa de cobrar intereses por el capital prestado a otros. Una nueva situación social impuso un cambio respecto de las normas materiales concretas. Por desgracia, la transición no fue del todo elegante. Deberíamos subrayar de nuevo que en este punto, como en otros, la enseñanza bíblica señala una norma permanente: jamás sacar provecho de la desgracia del prójimo. El cambio obligado de la norma concreta podría incluso llevar a una mejor comprensión de la orientación bíblica y a mayores exigencias.

f) Aproximaciones en el cumplimiento de las palabras del Señor

Las palabras del Señor que prohíben el divorcio y nupcias ulteriores parecen tener valor absoluto. Podemos ver la seriedad que les atribuyó la primera comunidad. Con todo, Pablo (cf. 1Cor 7, 12-16) y, probablemente, también Mateo, al tiempo que inculcaban las palabras del Señor permitían aproximaciones, es decir: la mejor realización posible y no siempre una aplicación literal. Sin embargo, las palabras de Pablo ponen de manifiesto que él no atribuye el mismo peso a su solución práctica que a las palabras del Señor. «Respecto de los que ya están casados, hay un precepto, no mío, sino del Señor... A los demás, digo yo, no el Señor.» (1Cor 7,10 y 12).

Resumiendo podemos decir: la teología moral no es biblicista ni mero planteamiento filosófico. O se halla bajo la autoridad de la palabra del Señor o deja de ser teología. Será necesario, no obstante, un duro esfuerzo de búsqueda y de reflexión para descubrir las pautas bíblicas. La Biblia ofrece mucho más que un código moral, algo muy diferente de una lista de normas ya preparadas; sin embargo, ofrece normas vinculantes. Cuanto más concretas sean las normas tanto mayor cuidado deberemos poner en

las circunstancias en que nacieron. Tampoco podremos afirmar el valor vinculante de las normas, apoyados únicamente en un par de textos. Deberemos prestar siempre atención a la totalidad de la Biblia y a toda la tradición. Por último, la hermenéutica teológica, que emplea todos los recursos de las ciencias antropológicas y de la filosofía, deberá realizarse siempre dentro de la comunidad de fe.

IV. Ética normativa

Repitamos de nuevo que una teología moral cristiana es más que una ética normativa, es la teología de la vida de Cristo, un esfuerzo por llegar a comprender plenamente lo que significa ser discípulo para los cristianos y para el mundo. La ética normativa es, sin embargo, una parte indispensable de la ética cristiana.

De las diversas concepciones de la vida cristiana depende que se ponga mayor o menor énfasis en las normas. En una teología moral escrita para confesores que se veían como jueces y guías o, incluso, como controladores, prevalecía absolutamente la parte normativa. En un cierto tipo de ética protestante preocupada unilateralmente por actos y por la pregunta «¿Qué debo hacer?», el resultado es similar.

Una moral abiertamente evangélica prestará principal atención a la formación de personalidades cristianas, de personas capaces de discernir. Interesa, sobre todo, hacer bueno el árbol con la esperanza de que también los frutos lo sean. Existe una profunda diferencia entre que las normas sean presentadas como «debes» o como la pintura plena y atractiva de la persona verdaderamente cristiana revestida con las virtudes escatológicas. Todo el que sabe lo que significan esas virtudes conoce lo que se espera de él aun cuando no conozca las normas en todos sus detalles [33].

Todo lo que hemos dicho en el capítulo presente sobre normas, preceptos y leyes no debería distraer nuestra atención de lo que dijimos anteriormente sobre la opción fundamental y sobre la formación de una conciencia específicamente cristiana. La comprensión de la reciprocidad de conciencias nos lleva a lo que podríamos llamar virtudes de relación. Cuando se entienden, ofrecen guía, se entiende su carácter de don y el esfuerzo por adquirirlas aparece no como un «debes» sino, más bien, como «puedes» que invita a una respuesta voluntaria a la llamada.

Sólo si entendemos qué es la moral, y en concreto una moral específicamente cristiana, podremos enfrentarnos con el tema de las normas en un contexto cristiano. Debemos distinguir entre los diversos niveles de discusión moral sobre normas [34]. El nivel primero y más bajo es el uso expresivo, evocativo de las normas: la guía de otros a través de normas. El segundo nivel, verdaderamente moral, es el uso juicioso de las normas y preceptos morales, su aplicación libre e inteligente. El tercero es el nivel ético en el que planteamos ciertos interrogantes sobre si determinados principios, normas o preceptos son adecuados para el nuevo contexto histórico. Especialmente en tiempos de profundos cambios culturales es particularmente importante el tercero, el nivel o plano ético.

1. *Fidelidad y libertad creadoras como normas*

El mayor don que nos ofrece la libertad divina es el amor de Dios y la capacidad humana para el amor recíproco. El amor no es, en primer lugar, una norma; es un don, una entrega de sí mismo. Pero el amor recibido fielmente nos libera para amar a los demás y a Dios. Cuando comprendemos de qué nos ha libertado Cristo y los planes que tiene para nosotros vemos que esta libertad auténtica es una norma omnipresente con muchos aspectos detallados. Como cristianos no podemos hablar de libertad sin pensar, al mismo tiempo, en la fidelidad creadora en la que empleamos nuestra libertad. Serán diferentes las normas si forman una parte esencial de una moral de alianza o si aparecen expresadas en el marco de una moral de defensa.

La moral cristiana es la puesta en práctica de una alianza y, por consiguiente, es una moral de fidelidad creadora. Para ello, los seres humanos ya justificados pero aún pecadores necesitan normas claras que favorezcan la confianza mutua y el amor genuino. Dios se ha entregado libremente a este mundo. Ha hecho una alianza especial de fidelidad con su pueblo y ella constituye la norma básica para una ética de fidelidad. Además, todas las normas deberán ser fieles a esta libertad para la que Cristo nos ha liberado.

Las normas son necesarias para vivir pacíficamente en la comunidad y en la sociedad. Deberían hacernos personas más jui-

ciosas y son indispensables para nuestro propio examen de conciencia. «El bien puede ser equivocado sin el empleo de normas pero no puede pensarse, incluso no podríamos pensar, sin un cierto tipo de declaraciones éticas cargadas de sentido cognoscitivo. Más aún: no podríamos realizar el bien si careciésemos de algunas normas de significación ética para determinar qué es obrar el bien» [35].

Incluso defensores de «la nueva moral», por ejemplo J.T. Robinson, insisten en la necesidad de algunas normas y preceptos. Un cristiano «deberá basarse necesariamente, en profunda humildad, en normas que lo guíen, en la experiencia suya personal y la obediencia de otras personas. De este banco de experiencia nacen los criterios de "recto" y "equivocado". Sin ellos difícilmente podríamos actuar» [36].

En beneficio de la paz y de la libertad, así como del respeto a todas las personas, necesitamos normas reconocidas. Ello no significa, sin embargo, que aceptemos ciegamente los preceptos tradicionales. Por el contrario, deberemos emplear constantemente nuestra inteligencia crítica para elaborar los mejores preceptos posibles a fin de hacer frente a las posibilidades y necesidades actuales. «En toda sociedad debe existir un código moral. Los cristianos deberán hallarse siempre en vanguardia ayudando a construirlo, criticándolo y corrigiéndolo» [37].

La historia nos dice que los preceptos y las normas pueden continuar viviendo aun cuando haya desaparecido el motivo que les dio origen, así como las autoridades pueden olvidar que su razón de ser es servir al bien común. Existe inevitablemente una tensión entre un manojo de normas fijas y libertad para crear en fidelidad en la acción temporal. Por consiguiente, la pregunta fundamental de la ética normativa es: ¿cómo evaluamos, aquí y ahora, la adecuación de las normas y preceptos?

2. *Criterios deontológicos y teleológicos para las normas*

Como cristianos vivimos bajo la ley de la fe y de la gracia. Las recibimos en gozo y gratitud como dones supremos de Dios y como nuestra ley suprema. La libertad de Dios se ha manifestado en su amor para nosotros por medio de Jesucristo y en la efusión del Espíritu Santo. De esta forma, todas nuestras energías han

quedado liberadas para aquella norma suprema que Jesús formuló en la última cena: «Éste es mi mandamiento: que os améis los unos a los otros como yo os he amado» (Jn 15,12). Desde que Cristo nos revela la libertad del Padre para amarnos, coincide este mandamiento con otro: «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48).

Si este don supremo del amor es la norma omnipresente, se deduce que deberemos hacer todo lo posible por conocer este amor. Esto significa conocer a Jesucristo y conocer al Padre.

El amor no es únicamente un sentimiento. Si tenemos fe en Jesucristo no podemos ser agnósticos respecto del amor verdadero. Dios ha revelado su contenido, el contenido del amor verdadero. Lo conoceremos a condición de que habitemos en el amor de Cristo y de que sus palabras habiten en nosotros ya que el amor cristiano es participar del propio amor de Cristo, así como él participa del amor del Padre para todas las personas. Sin embargo, no es suficiente permanecer en el amor de Cristo. Debemos también, consciente y explícitamente, intentar descubrir y comprender las cualidades y exigencias esenciales de este amor. A este tipo de reflexión llamamos deontología. Somos plenamente conscientes de que otros tienen opiniones algo diferentes sobre la deontología.

Estamos de acuerdo con el obispo Robinson en que «los diversos mandamientos se compendian en el único mandamiento del amor y se basan en él. Fuera de éste no existen preceptos inquebrantables» [38]. Contra la extremada ética de situación de Joseph Fletcher, Paul Ramsey subraya atinadamente que de lo apuntado anteriormente no se sigue que una formulación más general del amor sea la única norma absoluta. Por el contrario, debemos concluir que «en el amor y para el amor *existen,* o deben existir, normas inquebrantables. La pregunta álgida es cuáles son estas normas» [39].

Quien intentara justificar, sobre la base de la libertad del *agape,* su propia incapacidad para ligarse en una dirección y no en otra para bien del amor, habría equivocado totalmente la significación de su libertad. Existe un orden de amor que va más allá de la respuesta inmediata de la profundidad de una persona a la profundidad de otra. Ambos se hallan frente a aquel amor que tiene un contenido y se ha ligado en una alianza. Al «*agape* de los actos» de Fletcher opone Paul Ramsey su concepto de «*agape*

de la norma». Esto significa que no sólo preguntamos qué acto es más amoroso sino también, profundamente, «¿Qué normas de acción patentizan mejor el amor?» [40].

A fin de elaborar o de discernir estas normas más específicas no es suficiente poseer un conocimiento general del amor como Jesucristo lo ha revelado. Necesitamos también un conocimiento de nuestra naturaleza humana y de nuestro contexto y experiencia históricos en cuanto que nos permiten prever las consecuencias de nuestras acciones. El pragmatismo utilitarista tiene en cuenta únicamente los resultados previsibles de las acciones. Detrás de esta tendencia se esconde una especie de agnosticismo, la creencia de que es imposible conocer el verdadero contenido del amor. Para los cristianos, aceptar esta opinión sería negar nuestra fe en Jesucristo, por medio del cual sabemos lo que es el amor verdadero.

Una ética de la responsabilidad valora cuidadosamente las consecuencias previsibles de nuestras acciones. En otras palabras, no debemos olvidar o dejar de lado las consideraciones teleológicas. Pero deberemos evaluar estas consecuencias previsibles con la vista puesta en el verdadero contenido de amor, tal como ha sido revelado en Jesucristo, y teniendo en cuenta las facultades innatas que nos permiten y empujan a convertirnos verdaderamente en imagen y semejanza de Dios. Nuestra atención a estas tendencias innatas o leyes *(telos)* y a los resultados previsibles es una consideración teleológica totalmente diferente de un pragmatismo utilitarista unilateral. Como cristianos, deberíamos prestar la máxima atención a la formación de una síntesis armónica de la reflexión deontológica y teleológica. No debemos aceptar un planteamiento «o ... o»: o normas deontológicas o atención tan sólo a los resultados [41]. Necesitamos y poseemos criterios deontológicos que nos permiten evaluar las consecuencias previsibles.

3. *El imposible ideal ético*

Del contenido del amor revelado en Cristo, descrito en la Sagrada Escritura y representado una y otra vez, aunque imperfectamente, por los santos, discípulos de Cristo, se siguen dos tipos de normas:

1) Normas prohibitivas que indican aquellas actitudes que contradicen absolutamente el don y la norma del amor.

2) Los consejos evangélicos tal como fueron expresados, por ejemplo, en las bienaventuranzas y en las palabras solemnes de Jesús: «Pero yo os digo» (Mt 5,17-48).

El primer tipo de normas es prescriptivo. «En el empleo prescriptivo de principios el centro de gravedad descansa en la fiabilidad de las proposiciones morales tradicionales y su aplicación razonable en una situación contemporánea relativamente abierta» [42]. El segundo tipo contiene normas iluminativas. Esto no significa, sin embargo, que sean meramente opcionales. Deben ser consideradas verdaderamente como normas para las actitudes y acciones cristianas en las que el creyente no debería estar siempre guiado por ellas. En los principios iluminativos, en el centro de gravedad descansa sobre la novedad de la vida en Jesucristo, la apertura a una conversión y crecimiento continuado, la disponibilidad absoluta para ir más allá de las normas prescriptivas.

Una ética específicamente cristiana presta su mayor atención al ideal normativo expresado en el Nuevo Testamento e indicado ya por la ley de la alianza: amar a Dios con todo nuestro corazón y con todas nuestras energías. Pero tan pronto como elaboramos una ética normativa para el ámbito económico-social-político, este ideal perfecto y normativo parece ser, como lo califica Reinhold Niebuhr, un «imposible ideal ético». Somos incapaces de montar sobre él un código de moral pública. Por consiguiente, necesitamos aproximación. «La ley del amor está implicada en todas las aproximaciones de justicia, pero como una perspectiva última por la que quedan al descubierto sus limitaciones» [43]. Con todo, el «ideal imposible» desaconseja una visión estática de las normas aproximativas, que se complazca en sí misma.

Las aproximaciones jamás deberán ser arbitrarias. Deberían representar una respuesta a las posibilidades actuales, a los signos de los tiempos, y estar siempre abiertas a unos medios y metas más ideales. Deberemos prestar atención a las normas prescriptivas, así como a los ideales normativos más elevados, si queremos determinar las metas que nos representan los planes de Dios para nuestro tiempo. Como sugiere John Bennett, deberemos elaborar con todas las personas de buena voluntad «axiomas medios» que permitan, de alguna forma, tender puentes entre la transcendencia de la ética cristiana y la competencia técnica de los sectores autónomos de las esferas temporales [44].

Gene Outka habla en el mismo sentido sobre «normas inter-

medias»[45]. Se trata, sobre todo, de «normas de relación» que regulan las relaciones entre personas y las que se establecen entre personas y comunidades. Como ejemplo, podríamos mencionar la declaración de las Naciones unidas sobre derechos humanos básicos o las «normas fundamentales de la sociedad» en la constitución de los Estados Unidos. Estas normas fundamentales difieren de las leyes meramente positivas que pertenecen a su clarificación, protección y puesta en práctica.

Como creyentes en un único Dios, Padre de todas las personas, sabemos con toda seguridad que nadie puede explotar a otro, ningún grupo puede manipular o explotar a otro. Debemos esforzarnos infatigablemente por alcanzar este ideal, pero sólo lo conseguiremos gradualmente. Por consiguiente, necesitamos, como lo subrayó con frecuencia Mahatma Gandhi, una disponibilidad para compromisos abiertos. En este momento no pienso únicamente en arreglos políticos concretos, sino también en criterios normativos que pueden servir de ayuda en situaciones difíciles en que tenemos que llevar a cabo pacientemente estos compromisos abiertos. No deberíamos descartar con excesiva ligereza una *casuística* que elaborase una tipología determinada basada en medios prescriptivos inquebrantables teniendo en cuenta también la dinámica del «ideal imposible».

4. *Por encima de las normas*

El necesario énfasis sobre las normas y preceptos no debería hacernos olvidar la «ley del Espíritu, dador de vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). Deberemos recordar constantemente que «la moral cristiana no significa únicamente fidelidad al catálogo de los mandamientos, sino a la incatalogable y dinámica vivacidad del bien, a la persona inspirada por el Espíritu, que detecta con fino sentido las posibilidades de obrar el bien y, sobre todo, no se mueve bajo el "debes" de los mandamientos, sino bajo el impulso del "puedes" del amor»[46].

Por otra parte, necesitamos luchar continuamente contra el egoísmo que se encarna en nosotros y en la colectividad. En esta lucha deberemos tener sumo cuidado de las normas y preceptos. Mas, por otra parte, nos regocijamos en los dones del Espíritu y le alabamos por la cosecha que produce en nuestra vida: «Por

el contrario, el fruto del Espíritu es amor, alegría, paz, comprensión, benignidad, bondad, fidelidad, mansedumbre, templanza. Contra tales cosas no hay ley» (Gál 5,22-23).

Cuando permitimos que el Espíritu nos guíe, nos sentimos menos tentados a romper las leyes prohibitivas que marcan los límites del orden del amor. Más bien, aceptamos gozosos la voluntad de Dios como manifestación de su justicia salvadora. Jamás descartaremos el empleo de criterios adecuados, ya que estamos justificados, pero somos aún pecadores. Si permitimos que el Espíritu Santo nos guíe, deja el pecado de tener poder sobre nosotros. «Por tanto, hermanos, os exhorto, en virtud de las misericordias de Dios, a que ofrezcáis vuestras propias personas como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea éste vuestro culto espiritual. No os acomodéis a las normas del mundo presente, sino procurad transformaros por la renovación de la mente, a fin de que logréis discernir cuál es la voluntad de Dios: lo que es bueno, lo que le agrada, lo que es perfecto» (Rom 12,1-2).

Por una parte, este texto clásico de Pablo advierte contra la moral del *super ego* que sucumbe tan fácilmente a las presiones de un entorno egoísta; por otra parte, expresa el optimismo de la fe y de la esperanza. Si estamos dispuestos a aceptar el sacrificio de Cristo como la postura de nuestra vida y si comprobamos la bondad de lo que hacemos preguntándonos si podemos ofrecérselo al Padre en acción de gracias por todo lo que él nos ha concedido, entonces seremos guiados por el Espíritu y podremos discernir la voluntad de Dios. Quien es realmente cristiano no se planta ante normas y criterios; tiene su centro de vida en la eucaristía y toma sus decisiones pensando si su respuesta puede ser presentada en la celebración de la bondad y misericordia de Dios revelada en el misterio pascual.

5. *Tensión entre norma y libertad en la Iglesia actual*

En un tiempo de profunda revolución cultural y en una Iglesia que intenta superar la mentalidad que le atenazó durante los siglos pasados abriéndose al ecumenismo y al diálogo con todo el género humano, no extrañará que choquen dos modelos de interpretación de las normas. Este choque refleja la tensión profunda entre la interpretación que la Iglesia hace de sí misma como so-

ciedad perfecta, una institución en la que la jerarquía se denomina «la Iglesia» y pretende ejercer dominio total sobre la conducta y la conciencia de los «sujetos de la Iglesia» y, por otra parte, un nuevo, y ya viejo, modelo en el que la Iglesia se entiende como comunidad de amor y de compañerismo en el Espíritu Santo [47].

Vivimos la transición dolorosa de una época de la «Iglesia del imperio» constantiniana, donde, por el bautismo, las personas se hacían sujetos de la Iglesia, a una época de fe por decisión libre y entrega a la comunidad de fe como miembros activos y corresponsables. Además, la Iglesia deberá sufrir un enorme éxodo de una era dominada por una mentalidad y estructura occidentales a una era en que el tercer mundo sea decisivo para la Iglesia y para el futuro del género humano [48].

Existió siempre una tensión entre aquellas personas que buscaban seguridad y estabilidad, y aquellas otras situadas en la vanguardia del desarrollo histórico. Las nuevas constelaciones en la Iglesia y en el mundo han agudizado en nuestros días esta tensión. Nuestra presentación de la teología moral intenta reconciliar sin renunciar, sin embargo, a su clara decisión en favor de una teología de cohumanidad, de corresponsabilidad, de libertad y fidelidad creadoras y de reciprocidad de conciencias.

La mera discusión de las normas individuales, y de su valor absoluto o carencia de él, no conducirá a parte alguna a no ser que seamos más conscientes del choque entre las dos mentalidades e incluso entre los dos objetivos diferentes de la enseñanza de la moral. Existe aún el concepto de teología moral como guía para los confesores que se consideraban, principalmente, como jueces y controladores de conciencias; existe también otra teología moral que intenta presentar toda la vida cristiana en la Iglesia y en la sociedad secular como corresponsabilidad. No es de extrañar que el choque resulte particularmente evidente cuando presentamos las cuestiones fundamentales y las conclusiones concernientes a la ética normativa y al papel de las normas en la vida de los cristianos [49].

La escuela única, propugnada por una parte de la jerarquía, subraya en exceso la autoridad de los documentos romanos, incluso cuando están condicionados históricamente y rebasados en su propio contexto por lo que respecta a la moral. Aunque rara vez, acaso nunca, propuso el magisterio normas morales atribuyéndoles valor de infalibilidad, reiteradamente una escuela moral ha planteado estas normas como si fuesen particularmente infalibles, «al

menos hasta que el disenso creció hasta tal volumen que hizo simplemente insostenible esta posición» [50]. Esta actitud dañó en gran medida la credibilidad del magisterio de la Iglesia, y particularmente su enseñanza moral, a los ojos de las personas críticas que serán el elemento más decisivo para el futuro.

A la luz del concilio Vaticano II, la teología moral puede actualmente ofrecer algunas perspectivas claras:

1) Toda la enseñanza moral, y particularmente la propuesta y crítica de normas y preceptos, no pretende servir a la Iglesia como a una institución sino a la Iglesia como comunidad de amor al servicio del reino de Dios. Condición absoluta para proclamar el reino de Dios es un profundo respeto a la sincera conciencia de la persona y un esfuerzo continuado por iluminar y fortalecer esta conciencia [51].

2) La teología moral ejerce un papel de mediación entre el magisterio y todos los creyentes. No puede limitarse a presentar las normas dictadas en documentos eclesiásticos antiguos; deberá también ayudar al magisterio recogiendo las experiencias y reflexiones de la gente sencilla, así como las de aquellos que gozan de competencia particular. La teología moral deberá revisar constantemente sus esfuerzos anteriores y también ofrecer a los que están situados en autoridad los resultados de sus estudios [52].

3) La Iglesia se entiende más conscientemente como servidora de todo el género humano. Se siente obligada a comprometerse en un diálogo que exige también su disponibilidad a aprender del mundo. La *Constitución pastoral sobre la Iglesia actual*, artículo 44, habla de la ayuda que la Iglesia pretende prestar a la actividad humana a lo ancho del mundo. Pero en el artículo siguiente habla también de la «ayuda que la Iglesia recibe del mundo moderno». No es suficiente, por tanto, consultar sólo al creyente en materia de moral [53]; es preciso que la Iglesia desee escuchar a quienes se hallan fuera de su redil, especialmente cuando están altamente cualificados y manifiestan un espíritu profético y una sensibilidad extraordinaria frente a los signos de los tiempos. Apertura a las opiniones de otros y diálogo paciente son signos de la autoridad de la libertad de la Iglesia [54].

4) Todos los que disciernen y proponen normas éticas deben ser plenamente conscientes de que se encuentran bajo la autoridad de la palabra de Dios. Deberán tener presente que la interpretación de la palabra de Dios exige un gran esfuerzo de hermenéutica

auténtica y el mejor conocimiento posible del contexto histórico de cada uno de los escritos de la Biblia [55].

La Iglesia necesita ministros con competencia humana y religiosa, dotados de espíritu profético, con voluntad y aptitud para escuchar las voces proféticas. Quedará fortalecida su autoridad si se mantienen dentro de los límites de la competencia, tanto de su oficio como de su conocimiento [56]. No hay por qué resolver todas las cuestiones en forma autoritaria. Sin embargo, a veces deberá la autoridad urgir a que el creyente participe en una acción solidaria en una dirección determinada.

6. *Uso de ley y normas en el diálogo ecuménico*

a) La visión de las iglesias ortodoxas

El diálogo entre católicos y protestantes jamás dejaría pasar por alto las iglesias ortodoxas. Con frecuencia podrán éstas contribuir a una síntesis superior. Esto sucede en el tema del uso de ley y normas en las teologías respectivas.

En la tradición que es común a Oriente y a Occidente, al menos hasta León Magno, jamás se habló de la ley como tal o de la ley como un ámbito aislado. Existió siempre la gran visión sacramental: Dios hizo su amor visible en Jesucristo, que es el gran sacramento de su amor, la alianza y, de esta forma, la ley. Él continúa presente en la Iglesia visible, como unidad de amor y comunión en el Espíritu Santo, sacramento dotado de sacramentos para manifestar su gracia y presencia, su amor y, de esta *forma,* también su voluntad salvadora. La eucaristía es el centro de la fe cristiana. Dirige nuestras miradas y nuestros corazones hacia Jesús y, al mismo tiempo, hacia el Espíritu Santo. «El espíritu es el que da vida; la carne de nada sirve. Las palabras que yo os he dicho son espíritu y son vida» (Jn 6,63).

Las iglesias protestantes han sentido más de una vez la tentación de centrarse exclusivamente en la palabra y en la predicación de la palabra. Algunas tendencias católicas se han sentido inclinadas a colocar en primer término la ley y el mérito. Pero la tradición común genuina, viva aún en las iglesias ortodoxas, es la Palabra hecha carne, la imagen visible de Dios, la sacramentalidad de toda la creación y de toda la historia y la sacramentalidad de las

personas humanas que, en Jesucristo y en la comunión del Espíritu Santo, se han convertido verdaderamente en signo viviente del Dios que ama y de la nueva creación en el Espíritu Santo. Jamás deberá existir separación entre ley y norma, por una parte, y esta experiencia sacramental total, por la otra, en la Palabra encarnada, en el misterio pascual, en el Señor resucitado [57].

b) De la protesta recíproca a la búsqueda en común

La postura de Martín Lutero frente a los usos de la ley toca intereses cristianos constantes. Podremos entenderla a la luz de la situación en la que tuvo lugar su protesta. Frente a un extendido dominio legalista, Martín Lutero, al igual que Pablo, apeló al poder liberador del evangelio. Sostuvo, ante todo, que los cristianos deben escuchar la palabra de Dios y recibirla como buena nueva y no principalmente como ley. Frente al escolasticismo, y de manera especial frente al naturalismo y al racionalismo de la filosofía del renacimiento, subrayó Lutero la salvación únicamente por medio de la fe, rechazó con firmeza una razón autónoma. No podía aceptar un sistema de enseñanza de ley natural colocado fuera del ámbito de la fe. Contra el excesivo énfasis sobre los méritos y las buenas obras, subrayó Lutero que somos salvados únicamente por la gracia. La Iglesia luterana vivió, en gran medida, en reciprocidad de protesta con la Iglesia católica en la que se observaban tendencias a una contrarreforma y contraprotesta. Los manuales legalistas de teología moral ofrecieron a los protestantes una y otra vez ocasión para reafirmar sus viejas protestas. Quizás podamos considerar a Josep Fletcher como a uno de los últimos que protesta, marcando con tal fuerza la unilateralidad que, al final, queda el «amor solo» en una ética sin principios.

La teología protestante mejor, superando la fase de protesta, nos ha dado conciencia de que somos, por encima de todo, seres que responden, que contestan [58]. El pensamiento bíblicamente renovado en la teología moral católica coincide en este punto con los principales representantes de la tradición protestante. Ambas partes de la cristiandad son conscientes, sin embargo, de que Dios no habla sólo por medio de la Biblia. Nuestra común conciencia de la presencia de Dios en la historia y nuestra cooperación en el ecumenismo secular amplía también el horizonte sobre los usos de la ley.

c) Uso teológico que Lutero hace de la ley

En la teología de Lutero, la ley revelada del sermón de la montaña, así como el decálogo, sirven principalmente para llamar a la conversión. Lutero define este punto como «uso teológico de la ley», el segundo después del uso civil, político de la ley», pero siempre el objetivo principal de la ley. Es una llamada al arrepentimiento. La acentuación del mandamiento de Dios en el Nuevo Testamento tiene por objeto desenmascarar plenamente nuestra maldad y conducirnos a Cristo, que es el Salvador y Redentor antes que legislador.

Lutero subraya con acierto que Cristo no nos salva como legislador sino trayéndonos la buena nueva y entregándose por nuestra salvación. Piensa, con acierto, que la vida cristiana se fundamenta en la acción liberadora de Cristo. Pero, como teólogos protestantes actuales reconocen, su presentación de la función de la ley es a veces parcial, debido a su experiencia personal y a su oposición a un sistema que presenta la Biblia principalmente como ley.

Como sucede con frecuencia, la protesta suscita una visión desequilibrada del tema. En su *Pequeño catecismo,* Lutero presenta en primer lugar el decálogo. «Pero la mayor equivocación de Lutero en esta conexión es que no incluye las palabras iniciales de la proclamación de los diez mandamientos: "Yo soy Yahveh, tu Dios que te he sacado de la tierra de Egipto, de la casa de esclavitud"» [59]. Cuando habla de la ley en su empleo teológico, presenta su propuesta como ley y evangelio dando el primer lugar a la ley, porque ésta lleva al hombre a desesperar de sí, desenmascara su maldad radical y le conduce a Cristo.

Karl Barth, que sigue la tradición calvinista, que siempre acentuó más el «uso pedagógico de la ley», subraya en su libro *Evangelio y ley* (1934) las perspectivas básicas de la ley del Antiguo Testamento y del Nuevo: «Las tablas de la ley estaban guardadas en el arca de la alianza de gracia.» La crítica más fuerte proviene, sin embargo, de Dietrich Bonhoeffer, miembro de la iglesia luterana. Afirma que «no puede predicarse la ley sin el evangelio» [60]. Bonhoeffer percibe con claridad que carece de sentido hablar al hombre moderno sobre la ley intentando, principal o únicamente, poner al descubierto su situación miserable. Considera que no es noble ni cristiano tomar como punto de partida sólo lo que hay de equivocación dentro de la persona en lugar de presentar en primer lugar lo que es, en realidad, buena obra de Dios y ayudar a la persona para que descubra el bien en sí misma.

Además, Bonhoeffer rechaza como inaceptable el empleo que Lutero hace de Gálatas, donde Pablo habla del papel de la ley en el Antiguo Testamento. «Antes de que viniera la fe, estábamos encerrados bajo la custodia de la ley, en espera de la fe que había de revelarse. Así pues, la ley ha sido nuestro pedagogo hasta llevarnos a Cristo, para que fuéramos justificados por la fe. Pero, una vez llegada la fe, ya no estamos bajo el pedagogo» (Gál 3, 23-25). La ley del Antiguo Testamento, que fue una especie de pedagogo, no pretendía desenmascarar la maldad. Fue, sobre todo, la ley de la alianza, que preparó la alianza final en Cristo.

En lo que Lutero quiso realmente decir sobre el uso teológico de la ley hay un aspecto válido. Yo lo entiendo de la forma siguiente: jamás deberemos hablar de pecado y de ley si nuestra preocupación principal no es la buena nueva de que podemos y debemos convertirnos. Es especialmente importante el hecho de que esta conversión no es de la maldad a la ley, sino que consiste en pasar de una relación pecadora con las personas y con la ley a una amistad y confianza en Jesucristo. Podemos decir con san Agustín: «La ley fue dada a fin de que la gracia pudiese estar en mucha demanda; la gracia fue dada a fin de que pudiese cumplirse la ley» [61]. Jamás deberemos olvidar, sin embargo, que para san Agustín la ley significa, sobre todo, vida en Cristo Jesús bajo la «ley del Espíritu».

Mientras predicamos la buena nueva a los que aún no creen en Jesucristo, que es el Salvador, la verdad, el camino y la vida, deberíamos tener muy presente que muchas personas están preparadas para la fe por medio de una actitud (apertura, búsqueda sincera de la verdad y del bien, dedicación al bien que ellos han descubierto) que Karl Barth llama «la analogía de la fe». Debemos edificar sobre el cimiento preparado ya por el Espíritu de Cristo. Esto vale también para la evangelización de las culturas y religiones no cristianas. No deberíamos ver en primer lugar el mal como si Dios les hubiese dado únicamente participación en el pecado original. Por otra parte, no podemos negar que muchas personas conocen el peso de la culpa y, como Víctor Frankl ha demostrado, sienten el vacío y absurdo de la vida humana hasta que un día encuentran un valor y un objetivo en su vida. «Quizás pensemos

que este hallazgo es una introducción a la audición fructífera del mensaje cristiano de salvación. Pero no lo será hasta que la persona, confrontada con el amor divino revelado en Cristo, alcance conocimiento real del pecado y de la absoluta vanidad de la vida abandonada a sus propios recursos»[62]. Por consiguiente, el orden teológico básico es siempre: primero el evangelio y después la ley; no ley y evangelio incluyendo, incluso, la conversión. Predicamos sobre el gran mal del pecado apuntando a Cristo crucificado: «Hasta esto tuvo que llegar para rescatarnos.» El cristiano alcanzará un sentido más agudo del pecado y de la necesidad de conversión a través de la celebración del misterio pascual.

d) Sobre el tercer uso de la ley, como guía

En su polémica contra el legalismo, Lutero acentuó tan unilateralmente que la finalidad de la ley es desenmascarar al pecador, que negó que Cristo es también el legislador. La postura de Lutero sería acertada si se considerase a Cristo en primer lugar como un legislador que viene a cambiar el mundo por medio de la ley. En la enseñanza católica genuina nunca se habla de la ley en sí misma, sino de la ley que dimana de la vida en Cristo Jesús. Cristo es legislador por medio de la fe y de la gracia. Sin embargo, no podemos negar que el legalismo, dentro de la tradición cristiana y especialmente la católica, habló a veces de Cristo como legislador fuera del contexto de la nueva vida.

Melanchton, amigo de Lutero, en una presentación más equilibrada, señaló como tercer uso de la ley el *usus didacticus,* la guía recibida de la ley revelada de Dios. Para Calvino, éste es incluso el uso o servicio primero de la ley, al igual que en la tradición católica. Pero la mejor tradición en todas las iglesias cristianas sostiene que un imperativo de la ley, vista como guía para la conciencia cristiana, jamás deberá estar separado de su fundamento, «la ley por la fe» (Rom 3,31).

El sermón de la montaña, y todo el evangelio, no es un «debes» sino una invitación a vivir en el plano del espíritu, a vivir la nueva vida. En la ética cristiana existe el consenso de que la ley de Cristo nos guía más por el indicativo de la vida nueva que por medio del imperativo. Pero, comoquiera que somos seres limitados, no siempre capaces para sacar las conclusiones del indicativo, sobre todo

cuando estamos bajo el dominio del pecado, necesitamos también la guía explícita del imperativo.

Una valoración realista de nuestra vida de peregrinos pone de manifiesto que el indicativo del evangelio deja espacio para los imperativos del evangelio. Con razón, apunta Calvino que el cristiano, en la medida en que es perezoso, necesita de la ley en el sentido de «látigo»[63]. Así, cuando recalcamos con la Escritura que donde abundó el pecado sobreabundó la gracia, podemos afirmar con Paul Lehmann que «por esta razón el interrogante definitivo al que se enfrenta la ética cristiana ha sido formulado no como "qué debo yo", sino, más bien, "¿Qué debo hacer como creyente en Jesucristo y como miembro de su Iglesia?"»[64] Dentro del marco de una protesta contra el legalismo desintegrador es oportuno negar que Cristo sea en primer lugar legislador. Con todo, también es adecuado subrayar este aspecto cuando nos oponemos a una «tendencia hacia el derrotismo moral y hacia el antilegalismo en la reforma»[65].

Cuando Lutero parece negar el aspecto didáctico o pedagógico de la ley intenta evitar que la persona se vanaglorie de las «obras», de los «méritos» y de la ley. Los protestantes, y especialmente los luteranos, subrayan que la «ley por la fe» (Rom 3,27), la experiencia de la fe en el Espíritu Santo (cf. Jn 16,8-9) no ofrecen motivo alguno de vanagloria. «Con todo, por la fe no privamos a la ley de su valor; más bien la afianzamos» (cf. Rom 3,31). La ley manifiesta, en primer lugar, cuál es la voluntad gratuita de Dios y la finalidad con que fue revelada[66].

Pienso que si seguimos la línea teológica del pensamiento de Tomás de Aquino podemos llegar a un consenso verdaderamente ecuménico sobre el aspecto didáctico de la ley en el contexto global del Nuevo Testamento. «El Nuevo Testamento subraya la donación del Espíritu Santo que nos enseña desde dentro... Por esta razón se dice en la Escritura: "Mis leyes pondré en su conciencia" (Heb 8,10). Se emplea la forma plural "leyes" porque hay en ellas muchos mandamientos y consejos. La Escritura prepara también el corazón para realizar obras buenas. Por esta razón se dice: "Las grabaré en su corazón." Esto significa: sobre el conocimiento inscribiré el amor. "El amor de Dios ha sido derramado en nuestros corazones por el Espíritu Santo" (Rom 5,5)»[67].

Después de señalar la primacía de la gracia del evangelio, Tomás habla explícitamente de lo que Melanchton llama tercer sentido

de la ley y Calvino define como primer uso de ella. La ley escrita tiene únicamente «un lugar secundario en la nueva ley... ya que lo más característico de la ley de la nueva alianza, y lo que le confiere su eficacia, es la gracia del Espíritu Santo, dada a través de la fe en Cristo. De esta manera, la nueva ley es fundamentalmente *(principaliter)* la gracia del Espíritu Santo mismo.» Fuera de esto, la palabra y letra de la ley pertenecen a la preparación para la gracia del Espíritu Santo y al empleo recto de esta gracia» [68]. No es suficiente la mera coincidencia con estas palabras. Es preciso que toda nuestra enseñanza moral y la práctica de la Iglesia pongan de manifiesto esta perspectiva básica.

e) «La finalidad política de la ley»

Para Martín Lutero la obediencia civil o finalidad política de la ley es la significación primera y más directa de ella. Especialmente en su lucha contra la licencia y el desorden causados por sus entusiastas seguidores y por los agricultores rebeldes, Lutero urgió la obediencia civil a los príncipes cristianos. La obediencia civil es un punto importante de la tradición luterana. Ésta aprobó también el principio de que los gobernantes cristianos pueden decidir la creencia a la que sus súbditos deberán pertenecer. Este principio es humillante para todos los cristianos de nuestros días.

Así como la teología católica, después de la experiencia horrible de la obediencia ciega de los cristianos en el tiempo de Hitler, atacó la educación unilateral para la obediencia, así también los moralistas protestantes, conducidos por Dietrich Bonhoeffer, atacaron duramente el concepto tradicional luterano de que la primera finalidad de la ley es la obediencia civil. No sólo atacaron la pasividad y aceptación ciega de la ley civil y del poder de los príncipes, sino también la separación de los dos ámbitos en la teología de Lutero.

Los cristianos no deberían defender un orden civil estático ni un sistema establecido determinado; tampoco deberían separar los dos campos, el de la fe y el del orden civil.

La predicación cristiana exhorta a una obediencia responsable y, en caso necesario, a la desobediencia civil, ya que el mensaje cristiano llama la persona a la fe. La fe en Jesucristo, Señor y Redentor de toda la creación, nos da una dimensión y motivación es-

pecíficas para nuestra actividad en el campo temporal. Reconocemos su autonomía respecto de las autoridades eclesiásticas y comprobamos que fuera de la comunidad cristiana existen perspectivas éticas y aportaciones muy útiles para ordenar la sociedad. Pero entendemos también que existe una diferencia fundamental «entre los que conocen el *agape* divino y quienes lo desconocen» [69]. Esta diferencia afecta principalmente a nuestras convicciones y motivos básicos, pero la perspectiva de fe y de «ley por la fe» es siempre útil en nuestros intentos, por ejemplo, de reconciliación. Se concluye: «Si esta exposición es correcta, significa que la antigua doctrina de empleo "primero", "civil", o "político", de la ley queda absorbido por el "tercer" uso» [70]. Esto significa que centramos nuestra atención en primer lugar en Cristo, a fin de llegar a conocer la voluntad de Dios.

f) Doctrina de Lutero sobre los dos reinos.

Lutero se opuso con toda razón a la doctrina de Bonifacio VIII, de Inocencio III y de sus sucesores que desearon someter toda la esfera temporal al dominio de los papas. Subrayó adecuadamente la autonomía relativa del reino secular expresada en su «primer uso de la ley». Sin duda que la doctrina luterana ha contribuido a que se reconozca «la legítima independencia de los asuntos temporales» [71]. Sin embargo, no acertó a dar el debido relieve al papel profético de los cristianos ni a la necesidad de integrar la fe y la vida.

Eminentes teólogos protestantes piensan que Lutero no llegó a expresar plenamente la doctrina bíblica del reino de Dios debido a su posición polémica. «El Reino de la mano izquierda de Dios» no quedó plenamente integrado en la visión del evangelio [72]. Parecidas dificultades encontramos hoy respecto de la integración en la teología moral católica actual, especialmente entre los que afirman la autonomía de la ética del mundo, o sea, la autonomía de la esfera secular con relación a las autoridades de la Iglesia [73].

7. *Norma y contexto*

a) Norma y reflexión casuística

La teología tradicional católica conoce muy bien la importancia del contexto o situación a la que se denomina «circunstancias». En ellas se menciona en primer lugar al sujeto de las decisiones: su singularidad, sus antecedentes y su emplazamiento. Nos sorprende, sin embargo, que se mencione al sujeto sólo bajo el encabezamiento «circunstancias». Quiero poner de relive, juntamente con James Gustafson, que «ningún moralista cristiano serio que defienda la existencia de unos principios dejará de lado las secuelas implicadas en su consignación y aplicación dentro de situaciones únicas. Los defensores de los principios buscan moverse de los principios generales a los particulares en forma disciplinada[74].

El punto de mira principal de una moral cristiana personalista es, sin embargo, la persona humana y la reciprocidad de conciencias. Prestamos mayor atención a la individualidad de las personas y a la singularidad de las ocasiones históricas aun cuando no excluimos, en absoluto, la necesidad de estudiar seriamente las tradiciones, normas y preceptos éticos. «Con todo, esto no nos libera de los efectos paralizantes de una escrupulosidad excesiva, del idealismo castrado que se refugia en las verdades externas y en los valores y principios universales a fin de evitar la posibilidad de condicionamientos culturales o de equivocación en un juicio particular»[75].

Sea cual fuere el enfoque que demos al tema, deberemos preocuparnos de la casuística. Nuestra preocupación principal radica en formar personas con capacidad de discernimiento. Pero, además, deberemos buscar criterios para tomar decisiones en situaciones complicadas. La casuística expone los aspectos moralmente relevantes que aparecen con frecuencia en las diversas situaciones[76]. Sin olvidar la singularidad de la persona ni de su conciencia, deberemos prestar especial atención a los casos en que los valores y deberes entran en conflicto. Deberemos reconocer siempre plenamente la escala de valor incluso si la urgencia particular de otro deber impide a la persona cultivar aquí y ahora el valor más elevado. Jamás desconoceremos este valor ni negaremos su lugar en la escala de valores. Por el contrario, antes de tomar una decisión

lo habremos considerado con seriedad. Además, el valor respuesta se sitúa más allá de la decisión particular[77].

Como norma básica subraya el personalismo que la persona jamás deberá ser sacrificada a las cosas, que nunca deberá manipularse la conciencia de las personas y que las relaciones personales saludables y las estructuras comunitarias son más importantes que otras leyes meramente biológicas, pertenecientes al mundo infrahumano.

b) Nuevo conocimiento y conciencia del contexto

Las ideologías inclinadas al determinismo fueron las primeras en prestar atención al contexto total en el que vive la persona. En nuestros días, sin embargo, es principalmente la teología de la libertad la que despierta nuestro conocimiento y agudiza nuestra conciencia a este respecto. Si hacemos frente a las interdependencias podremos cambiar en gran medida el tipo de interacción. Los que se unen con otros para crear una comunidad, una sociedad, un mundo más sanos —contexto más saludable— podrán liberarse de muchos *slogans* estereotipados, de numerosas ideologías y manipulaciones.

Como cristianos, deberíamos mirar la Iglesia como un posible entorno divino, que nos capacitase para convertirnos en personas libres y con capacidad para discernir, ayudándonos mutuamente en la conquista de una verdad más plena y de las mejores decisiones posible. Paul Lehmann[78] tiene en cuenta esta verdad aun cuando con excesiva facilidad admite como real esta influencia benéfica y sucumbe inconscientemente a un cierto mesianismo secular del «evangelio social». Si somos conscientes del impacto enorme que ejerce todo el contexto y creemos en la misión que Cristo confió a su Iglesia prestaremos gran atención a nuestra tarea de construir un entorno divino no sólo para nuestro propio beneficio sino para convertirnos verdaderamente en luz del mundo y sal de la tierra en comunión con Cristo.

c) «Amor solo». Ética de situación

La cuna de la moderna ética de situación y ley es la vieja y legalista moral de situación tan duramente condenada por Jesús. «Anu-

láis bonitamente el mandamiento de Dios, para conservar vuestra tradición» (Mc 7,9).

El mandamiento de Dios es amor, justicia, misericordia. Sin embargo, ¡con cuánta frecuencia han ignorado los legalistas el bien de la persona y las relaciones saludables de ésta en favor de leyes fabricadas por los hombres y de situaciones legales! La moral de situación legalista es frecuentemente vaga en sus definiciones absolutas. Efectivamente, absolutiza las normas sin comprobar si éstas se aplican verdaderamente en todas las situaciones y en todas las interpretaciones posibles de la ley de Dios.

La moral de situación moderna, que lo coloca todo en un segundo plano a fin de destacar una interpretación igualmente vaga del amor, se encuentra en el otro extremo del espectro. Probablemente, Joseph Fletcher, que se califica a sí mismo como un «utilitarista consecuente» [79], es el representante más extremo de esta tendencia. J.A.T. Robinson es otro representante, menos extremista y más profundo. Sostiene este autor que «el amor solo, a causa de su incorporación en el ámbito moral, capacita para intuir las más profundas necesidades del otro y puede permitir ser él mismo dirigido por la situación... Es capaz de abarcar una ética de responsabilidad radical captando cualquier situación con toda su riqueza de matices, sin necesidad de leyes prescriptivas» [80].

Robinson no excluye totalmente las pautas y criterios. Reconoce también que existen algunas acciones, por ejemplo: crueldad y violación, que «son siempre malas, es decir, es inconcebible que puedan jamás ser una expresión de amor» [81].

Pero en la práctica, una moral que opera únicamente con el amor y la situación es utópica e impracticable. Muy rara vez alcanzan las personas tan alta connaturalidad con el bien por amor puro y fuerte que sean capaces de afrontar cualquier situación sin tener en cuenta las normas, las tradiciones y los preceptos. Fletcher y, en menor grado Robinson, se permiten un «masivo nominalismo» [82]. El simple acto agapeísmo es particularmente utópico y desorientador cuando uno, es el caso de Fletcher, se confiesa como básicamente agnóstico respecto de la naturaleza verdadera del amor mismo. Además, Cristo está sorprendentemente ausente en la obra de Fletcher, siendo así que únicamente en él se ha revelado plenamente el contenido del amor.

Aun cuando todos los moralistas serios están de acuerdo en que el amor es el principio supremo y el don y ley de Dios, debe-

remos reconocer que no es fácil determinar cómo el amor revela, en el plano cognoscitivo, sus directrices y normas. Fundamentalmente, son posibles dos posturas. La primera entiende el amor como desplegándose en normas. Estas normas deberán ser comprobadas constantemente a la luz del amor y transformadas y determinadas por él. La segunda postura exige un conocimiento de la persona y competencia en los diversos campos de importancia moral; intenta entonces ver todo esto en una «última perspectiva de amor». Aquí el amor no sucumbe a unas normas ya prefabricadas sino que rechaza o confirma y da coherencia final a todas estas normas.

Pienso que Frankena atina en su observación sobre el nivel cognoscitivo y práctico cuando dice que el amor es la base de las normas «no sólo por su propia naturaleza, sino por su naturaleza junto con los efectos sobre el mundo en el que busca alcanzar su plenitud o llegar hasta su destinatario» [83].

Tomemos, por ejemplo, la objeción de conciencia contra toda forma de servicio militar, objeción afirmada sobre la base de un amor desprendido. Incluso si conocemos lo que significa para los cristianos amor, el amor solo no puede decirnos que éste sea nuestro deber. Será preciso conocer suficientemente las tendencias y reacciones de las personas y prever las consecuencias razonables que se seguirían de la aceptación por una parte o por la totalidad de la comunidad nacional de este principio de la objeción de conciencia. Sería un incentivo para el agresor desaprensivo o, con gran probabilidad, supondría un cambio general de mente y ayudaría a liberar a la humanidad de la guerra.

Existe en una parte de los teólogos morales católicos la tendencia a atribuir al amor únicamente el papel de sancionar leyes derivadas de otras fuentes. Gene Outka critica a Guilleman quien, al igual que otros muchos moralistas, afirma la maldad absoluta y sin excepciones de la contracepción incluso en el caso de que fuese el único medio capaz para salvar un matrimonio o la salud mental de un esposo. Enseña también la obligación de decir siempre la verdad, aun cuando esté en juego la vida de un amigo [84]. Quizás podríamos dudar si en caso semejante el amor es aún el principio y norma suprema. De esta forma, deberíamos probar que la naturaleza auténtica del amor garantiza el carácter absoluto de semejantes normas.

d) Para una moral contextual auténtica

Hemos visto anteriormente que el problema del pluralismo y del probabilismo se hizo candente porque muchas de las normas y leyes establecidas ya no eran adecuadas en un tiempo de cambio profundo. En nuestros días la situación es aún más aguda. Sin duda que una de las causas de la moral de situación extrema es el individualismo, pero otra razón para el desasosiego tan extendido es el cambio rápido de nuestra propia cultura y, más aún, nuestro encuentro con culturas muy diferentes de la nuestra. Comprendemos de pronto que muchas de nuestras normas y preceptos morales eran producto de una cultura concreta que jamás volverá a repetirse en idéntica forma. «El hombre moderno occidental, entrenado por cuatro siglos de racionalismo, de uniformidad y de mecánica, ha intentado continuamente, sin conseguirlo, reprimir los aspectos de su persona que no encajaban en estos moldes uniformes y mecánicos» [85].

De manera especial con vistas a la evangelización de las nuevas generaciones y del tercer mundo, así como para la cooperación de todas las naciones y culturas, deberemos adquirir un conocimiento crítico totalmente nuevo del contexto en el que fueron elaboradas nuestras líneas de pensamiento, nuestro lenguaje e incluso gran parte de nuestras normas morales. Por ejemplo, no tiene sentido que los misioneros occidentales enseñen las virtudes cardinales griegas en naciones influidas por Confucio [86]. Se consideraría esta enseñanza como importación no necesaria y como actitud colonial.

La Comisión teológica internacional creada por el papa Pablo VI ha publicado un importante documento titulado *Fe y pluralismo teológico*. En este documento se toca también el problema moral. «El pluralismo en el campo moral deberá darse, sobre todo, en la aplicación de los principios generales a las situaciones concretas. Esto es tanto o más necesario cuanto que entramos en contacto con culturas ignoradas en otro tiempo o experimentamos rápidos cambios en la sociedad. Paralelamente se manifiesta una unidad fundamental a través de la estima común de la dignidad humana, de la que derivan imperativos para la conducta de nuestras vidas. La conciencia de cada persona expresa cierto número de exigencias fundamentales, reconocidas en nuestros días en declaraciones públicas sobre los derechos esenciales de la persona. La unidad de la moral cristiana se fundamenta en principios constantes, contenidos en la escritura, presentados a cada generación por el magisterio. Recordemos las principales líneas de pensamiento: la enseñanza y ejemplos del Hijo de Dios que reveló el corazón del Padre, su muerte y resurrección, la vida conforme al Espíritu en el seno de su Iglesia, en fe, esperanza y caridad, para renovarnos y convertirnos en imagen de Dios. La necesaria unidad de fe y de comunión no impide una diversidad de vocaciones y de preferencias personales en la manera de acercarse al misterio de Cristo y de vivirlo» [87]. Notemos que el texto de la comisión menciona tan sólo las pautas y princpios más generales.

La filosofía católica tradicional distinguió principios primarios y secundarios de ley natural y afirmó que estos últimos podrían sufrir variaciones. «De esta forma la moral cristiana es, al mismo tiempo, absoluta y relativa. Es absoluta en cuanto que su norma de obligación última (principio) no cambia al variar su contexto. Es relativa en cuanto que sus normas de obligación contingentes (normas, preceptos) varían al cambiar el contexto» [88].

En el proceso de evangelización no se trata de ampliar o transformar algunos de nuestros preceptos. Existe, más bien, la necesidad de tener en cuenta la naturaleza de lo ético, comprender sus dinamismos y, apoyados en normas invariables, discernir y perfeccionar todo lo que es aceptable y, si fuese necesario, eliminar todo lo que se halla en contradicción con la visión cristiana de la vida [89].

8. *Lo absoluto en teología moral*

La libertad creadora para la que Cristo nos liberó puede sujetarse a una moral pactada e implica reglas y normas que garantizan su fiabilidad. Por otra parte, la exigencia de obediencia absoluta y la multiplicación de normas absolutas es un instrumento necesario en el arsenal de los partidarios de la autoridad. Por consiguiente, deberemos estar en guardia. Aceptaremos normas absolutas sólo en la medida en que pueda demostrarse que no encubren conflictos perniciosos o conducen a ellos.

Con frecuencia, una mejor comprensión de la significación auténtica de las normas puede resolver el conflicto, como puede verse, por ejemplo, en el conflicto entre la obligación absoluta de decir la verdad y la de salvar la vida. Immanuel Kant, de acuerdo con

una larga tradición, intentó redefinir la mentira de forma que la expresión que salva la vida o la negativa a comunicar no contradice nuestro compromiso en favor de la veracidad. Cuando los obedientes esclavos de Hitler preguntaron a unas monjas alemanas responsables de un amplio número de niños retrasados física y mentalmente y les pidieron el número de niños que tenían dentro de tal y tal categoría, ellas respondieron simplemente que ninguno. ¿Mintieron? De seguro que no, porque si tenemos en cuenta el contexto, en el fondo se trataba no de saber cuántos niños padecían esta enfermedad y cuántos aquélla. En realidad estaba en el aire la pregunta: «¿Cuántos niños pueden ustedes entregarnos para nuestras cámaras de gas?» Y la única respuesta verdadera, y al mismo tiempo, capaz de salvarles la vida era: «Ninguno.»

La negación de normas absolutas en la teología moral derivó, a veces, de una falsa interpretación de la Biblia. Vimos anteriormente que éste fue el caso de Kierkegaard. El amor de Dios puede hacer que un caballero de fe dé a su amor al prójimo la expresión opuesta a la que, *éticamente* hablando, exigiría su deber [90]. «La fe es capaz de transformar un homicidio en un acto santo, agradable a Dios» [91]. En nuestros días, Karl Barth y Joseph Sittler —por mencionar tan sólo a los más representativos— presentan una visión similar. La meta teológica de ellos consiste en afirmar la absoluta soberanía de Dios y la absoluta libertad que exige del hombre la obediencia total a lo que Dios quiera ordenar. Basados en este fundamento excluyen las normas absolutas. «El servicio a esta voluntad se presenta al cristiano no como un programa general confeccionado ya, sino como una obligación en continuo cambio y fluctuación de amar al prójimo en medio de la historia vital» [92]. El punto de partida es, una y otra vez, el sacrificio de Isaac (Gén 22). Entienden el texto como una manifestación de que Dios tiene derecho soberano a exigir incluso la muerte del primogénito como sacrificio. ¿Podemos aceptar esta imagen de Dios? Ellos responderían: es la imagen que Dios mismo ha revelado. Walther Eichrodt ofrece los elementos históricos para una interpretación exegética diferente dentro de este texto: Dios liberó gradualmente a Israel de tabúes y de concepciones religiosas que contradicen la santidad de Dios. Los antepasados de Israel habían heredado algunas convicciones de que Dios podía en algunas ocasiones ser aplacado únicamente por medio de sacrificios de los primogénitos. Un mejor conocimiento del contexto cultural del que Abraham

provino y una mayor atención a las formas literarias sugieren la siguiente interpretación de la historia del Génesis: Abraham se encontró en condiciones en las que el devoto de su entorno habría sentido la obligación de ofrecer a su primogénito. Él siente también que esta obligación le incumbe en conciencia aquí y ahora. La disponibilidad a obrar en conciencia cuenta ante Dios. Pero en esta ocasión Dios irrumpe por medio de la revelación. A partir de este momento, Abraham y sus descendientes saben por fe que Dios jamás exige el sacrificio del primogénito; por el contrario: lo consideran como una perversión abominable de la religión [93].

Para quienes crecieron bajo una enseñanza moral invadida por el espíritu del absolutismo y están preocupados por el tema teológico de las normas absolutas, será una sorpresa descubrir el esmero y la amplitud de miras de la visión de Tomás de Aquino. Para Tomás, los absolutos en moral coinciden prácticamente con los preceptos del decálogo «en la medida en la que los preceptos de la primera tabla contienen la auténtica ordenación hacia Dios y los preceptos de la segunda contienen el orden de justicia entre los hombres. En concreto: que nadie deberá ser engañado y cada uno deberá recibir lo que es justo» [94]. No tuvo miedo en insistir en que esta formulación deja abierto un número de interrogantes. «Así, los preceptos del decálogo son inmutables en cuanto a la auténtica justicia que encierran; pero en lo que respecta a la determinación y aplicación a los actos individuales (por ejemplo, si esto o aquello es homicidio, robo, adulterio, o no) existe espacio para el cambio» [95].

Otros se sorprenderán aún más al enterarse de que un moralista tan moderado, y doctor de la iglesia, como san Alfonso reconoció que incluso preceptos de ley natural no son necesariamente absolutos y, en su formulación condicionada por el tiempo, permiten excepciones. En el mismo sentido que santo Tomás de Aquino, habla él de *epikeia,* concebida no para ofrecer escapatorias, sino más bien para garantizar una interpretación unitaria de la voluntad de Dios. Podemos llamar a la *epikeia* la virtud de la libertad [96]. San Alfonso escribe: «*Epikeia* significa la excepción de un caso debido a la situación desde que puede juzgarse, con certeza o al menos con suficiente probabilidad, que el legislador no intentó incluirlo en la ley. Esta *epikeia* se aplica no sólo a las leyes humanas sino a las leyes naturales allí donde, a causa de las circunstancias, la acción podría estar libre de malicia» [97].

Si tenemos en cuenta esta tradición, nadie debería escandalizarse si la mayoría de los teólogos morales católicos actuales plantea la cuestión: ¿Pueden todas las normas prohibitivas secundarias pretender para sí validez absoluta?» [98]

Nadie debería pensar, sin embargo, que la opinión actual nos deja sólo el imperativo categórico de Immanuel Kant: «Actúa de tal manera que la máxima de tu voluntad pueda siempre mantenerse, al mismo tiempo, como principio que establece ley universal» [99]. Kant mismo estaba preocupado por mostrar que este principio universalísimo conduce a unas normas bien definidas más allá de toda consideración de las circunstancias de una persona [100]. Todos, excepto extremistas como Fletcher, reconocen que existen algunas normas prohibitivas particulares que deben ser consideradas como absolutas: por ejemplo, la prohibición de blasfemia, la violación, la promiscuidad sexual, castigos crueles a los niños, tortura.

Cuando Pío XII enseñó que el empleo de la tortura va siempre y absolutamente contra la ley natural era consciente de que Inocencio IV (1252), en su bien conocida bula sobre la tortura y la quema de brujas, obligó en una ocasión a llevar a cabo estas prácticas aunque siglos antes el papa Nicolás I las había condenado [101]. Lo mismo deberemos decir sobre la esclavitud y contra cualquier forma de infame manipulación de personas y de sus conciencias. A los extremistas que afirman que «el hombre es capaz de hacer cualquier cosa», Paul Ramsey contesta atinadamente diciendo que éste es «un principio inaceptable, monstruosamente incivilizado» [102].

9. *Conflicto y compromiso*

La moral de situación de la extrema izquierda resuelve con facilidad los conflictos ya que, aparte de su amor carente de identidad propia y del pragmatismo utilitarista, no conoce un principio de validez absoluta. El amor es, de manera sorprendente, libre porque ni siquiera conoce su propio contenido.

La concepción de Nicolai Hartmann es muy diferente. Sostiene este autor que la persona se halla con frecuencia ante un conflicto entre diversos valores e incluso esferas de valores. «A la persona no le queda otra salida sino aceptar el conflicto de valores y decidir por su propia iniciativa. Sea cual fuere la decisión, es al mismo tiempo una respuesta positiva a algunos valores y

una ofensa a otros. Por necesidad, la persona se hace culpable por una de las dos vertientes» [103]. Para Hartmann, esto es inevitable porque no existe un mundo con una jerarquía visible de valores, sino sólo esferas de valores diversas y conflictivas. Piensa él que justamente esto constituye la condición para la dignidad de la persona ya que esta situación ofrece a la persona la posibilidad de crear su propio mundo de valores [104]. Ésta es una condición básica para el ateísmo programático de Hartmann.

Totalmente opuesta es la «solución» de un cierto misticismo del pecado. Teniendo en cuenta la frecuente experiencia de conflictos, esta línea de pensamiento consuela a las personas afirmando que el pecado es inevitable y que todos los que sufren bajo sus garras estan ya perdonados. No hay rebelión por este camino; sin embargo, socava el auténtico concepto de pecado y de reconciliación, ya que el pecado jamás es algo inevitable.

Los legalistas, con su coraza de cientos de normas absolutas, afirman que objetivamente no puede darse un conflicto ocasionado por alguna de estas normas absolutas. Añaden que únicamente la ignorancia de las personas en materia de teología moral produce la «conciencia perpleja». Algunos conflictos surgidos entre sus muchas normas absolutas se resuelven en el plano subjetivo. Estos mismos moralistas, sin embargo, no perdonan a quienes ponen en entredicho el carácter absoluto de algunas de sus normas que son fuente constante de conflictos.

Siguiendo la tradición cristiana más importante creo firmemente en un mundo y en una jerarquía de valores. Sin embargo, las personas se hallan con frecuencia frente a una enseñanza caótica que presenta muchas normas, preceptos y leyes. Todo esto ocasiona angustia y escrúpulos y, con frecuencia, debilita las energías morales de la persona y su confianza en Dios. La solución recta sería una elaboración más cuidadosa de las normas y una distinción más clara entre los principios más universales y entre las leyes y preceptos generales y particulares. Max Scheler ofrece una visión fundamental de una moral de los valores con criterios para determinar la escala de éstos y la urgencia de los valores respuesta [105]. Normas concernientes a valores inferiores pueden ser absolutamente vinculantes respecto de las relaciones que cubren, *mientras* esta relación no entre en conflicto con otra más vinculante. En casos de conflicto deberá prevalecer la norma moralmente más relevante [106].

Una de las más urgentes tareas de la teología moral consiste en elaborar cuidadosamente una moral de conflicto y de compromiso [107]. Esto exige una más cuidadosa formulación de normas, criterios claros o normas específicas para casos en los que una norma muy general permite o exige una aplicación concreta. Deberemos tener más en cuenta la ley del crecimiento y de la conversión continuada en la vida de los individuos y de la sociedad.

Un ejemplo de esto podría ser el compromiso que san Pablo aceptó en el tema de la esclavitud. Podríamos decir que a lo largo de los siglos los cristianos aceptaron con excesiva facilidad compromisos semejantes aun cuando la institución de la esclavitud era ya algo disonante y el cristianismo podría haber puesto fin a esta vergüenza. En una genuina moral de conflicto no interesa dominar sino formar personas capaces de discernir en búsqueda continua de madurez.

Las variadas y opuestas opiniones se ponen hoy de manifiesto en la discusión sobre el aborto. La moral de situación más izquierdista afirma ostentosamente que el aborto puede ser expresión de amor como cualquier otra solución. El misticismo del pecado no hace distinción entre anticonceptivos, esterilización y aborto. Todas y cada una de esas prácticas son siempre pecado mortal.

La mayoría de los moralistas desearía insistir en que el compromiso de los cristianos en favor del valor de la vida se halla entre los más altos y, por consiguiente, no es suficiente proponer una norma general que califique al aborto como crimen y pedir después que el legislador obligue el cumplimiento de esta norma bajo severas sanciones. Ante todo, deberemos insistir en el compromiso general en favor de la vida; vendrá a continuación una reflexión sincera sobre los posibles medios para evitar las causas que llevan al aborto, aceptando el mal menor o la mejor solución posible respecto de las leyes civiles y penales. En situaciones conflictivas que afectan a los valores más altos de la vida de la madre y de la vida del feto soy verdaderamente consciente del conflicto angustioso y opto por el acto que salva la vida.

Gene Outka señala las diversas alternativas posibles en el conflicto extremo en que aparece con claridad que no puede salvarse la vida del feto mientras que una intervención preservaría la de la madre: *a)* Alguien podría simplemente decir que la norma que prohíbe el asesinato se aplica sin ulterior calificación y que sería

preferible que muriesen la madre y el feto a que se salvase uno de los dos mediante un acto ya prohibido por una determinación anterior; *b)* alguien podría negar que se cumple la norma formulada. Podría, por ejemplo, considerarse que el feto no es una persona; *c)* Podría formularse la norma en sentido diferente de manera que no se cumpliese; el feto podría ser considerado como persona en los detalles relevantes pero uno reinterpreta su propia definición de homicidio en el sentido de que la significación de éste no incluye el quitar directa e intencionadamente la vida inocente (del feto) cuando éste morirá en cualquier caso y otra vida inocente (la de la madre) se salvará; *d)* otro podría decir que la prohibición es siempre importante, pero que si se aplicase en algunos casos podría entrar en conflicto con otra norma (por ejemplo: en determinadas situaciones de angustiosa elección moral uno debería salvar una vida inocente en lugar de perder dos). En este caso la prohibición no sería necesariamente decisiva para la valoración final. En este caso se establece una prioridad entre las normas formuladas que están relacionadas con el caso [108].

Sea cual fuere la preferencia de cada uno, deberemos tener en cuenta que se ha producido un cambio de mentalidades. Mientras en épocas anteriores, en las que existían escasas posibilidades para salvar una de las dos vidas, la humanidad aceptó pasivamente la mayoría de los condicionamientos, las personas de nuestros días, y especialmente la profesión médica, considera la actitud pasiva de dejar morir, cuando sería posible una intervención que salvase la vida, como transgresión o incumplimiento de su norma fundamental de hacer todo lo posible por salvar la vida.

V. Moral de alianza y ley humana

Un detallado tratamiento de las variadas relaciones de los seguidores de Cristo respecto de la autoridad y de la ley de la Iglesia, así como de las diversas partes de la sociedad secular (el Estado y las organizaciones internacionales), pertenece a la teología moral especial. Los principios generales de la teología moral pertenecen, sin embargo, al horizonte básico de la moral de alianza. Con todo, puede existir un conflicto entre la moral de alianza y la moral de defensa. Al menos, será difícil una síntesis entre las dos, especialmente en el ámbito de la ley humana.

1. ¿Puede legislarse la moral?

Podríamos citar gran número de documentos de la Iglesia en que se exige que la autoridad civil sancione las doctrinas de la Iglesia en materia de moral pública e incluso privada. Esta tendencia no fue exclusiva de la Iglesia católica. Calvino fue mucho más allá que la mayoría de los documentos papales. Todas estas prácticas son insostenibles a la luz de la declaración del concilio Vaticano II sobre libertad religiosa. Lo mismo podríamos afirmar de la relación entre derecho canónico y ley civil [109].

A fin de realizar su tarea específica los cristianos, que son al mismo tiempo ciudadanos de la Iglesia y de la sociedad secular, deberán preguntarse minuciosamente sobre el papel de la ley y de la autoridad del Estado. Hemos tratado ya este problema en la discusión sobre el empleo civil de la ley en la moral protestante. Aquí nos limitaremos al tema importante de las relaciones actuales entre Iglesia y Estado. ¿Tiene el Estado competencia para legislar en materias morales y para imponer el cumplimiento de normas morales en cuanto tales?

El Estado y las organizaciones internacionales tienen sumo interés en los valores e ideales morales comunes. Por consiguiente, obran correctamente en el desempeño de parte de sus obligaciones respecto del bien común dando plena libertad a los grupos religiosos organizados y a todas aquellas asociaciones libres que se dedican a fomentar el compromiso en favor de aquellos valores e ideales comunes [110].

El Estado no tiene competencia para legislar en materia de doctrina religiosa o de normas morales en cuanto tales. Tiene, sin embargo, el deber de definir y defender los derechos básicos y aquella libertad sin los que el bien común de la ciudad secular sería insostenible. No es, por ejemplo, obligación del Estado legislar normas morales respecto del aborto. Tampoco es competencia del Estado obligar al cumplimiento de las normas pensadas por la Iglesia. Sin embargo, el derecho a la vida y el respeto a la vida de todos los seres humanos pertenece a los pilares que soportan la sociedad y el Estado organizado. El Estado hará todo lo posible para fomentar el respeto a la vida humana y para proteger a los más débiles entre los que se cuenta el feto humano. La significación de «todo lo posible», a este respecto depende también de

la medida en que existen convicciones comunes sobre la dignidad del feto en el seno materno. En este campo no sólo la Iglesia oficial sino, sobre todo, los ciudadanos en cuanto tales tienen una obligación particular. Deberán esforzase por iluminar la conciencia pública. En la medida en que ello sea necesario para el bien común, para la paz y para el orden, para el progreso en la vida económica y cultural, el Estado puede y debe legislar. A lo largo de todas las épocas, las autoridades del Estado han apelado a la conciencia de sus ciudadanos. Esta llamada no siempre fue genuina; con frecuencia degeneró en la manipulación en favor de leyes injustas y privilegios para una minoría. Interesa mucho al Estado que el legislador deba explicar la justicia de las leyes y así —y sólo así— apelar a la conciencia de la persona. Aportará consecuencias muy beneficiosas al bien común y, por tanto, al Estado, que los ciudadanos se opongan al legislador mediante la objeción de conciencia en todos aquellos temas que ellos consideran injustos y dañosos para el bien común [111].

El Estado tiene el derecho a imponer el cumplimiento de sus leyes justas a quienes no las respetan. Puede imponerlas incluso por la fuerza a quienes actúan violentamente. Sin embargo, no podrá obligar al cumplimiento de leyes *injustas* ni siquiera a quienes se oponen a ellas violentamente. Más bien deberá corregirlas [112].

2. *Corresponsabilidad y obediencia de los ciudadanos*

Los ciudadanos están no sólo obligados a obedecer las leyes; están llamados en conciencia a unir sus esfuerzos para obtener buenas leyes y para promover convicciones comunes que hagan efectivas las buenas leyes. Los cristianos deberían ejercer un papel profético en la sociedad secular desenmascarando la injusticia y el abuso de autoridad. Lo conseguirán con eficacia y veracidad si son ejemplares cumplidores de sus obligaciones cívicas. Prestarán apoyo a la autoridad siempre que puedan hacerlo en favor del bien común. Y en todo momento deberán actuar con una conciencia sincera y preocupada. «¿Quieres vivir sin temer a la autoridad? Haz el bien, y recibirás de ella elogio; pues está al servicio de Dios para conducirte al bien… Por tanto, es necesario someterse, no sólo por miedo al castigo, sino también por deber de conciencia. Y por eso mismo, pagadles también tributos; pues

son funcionarios de Dios para dedicarse asiduamente en este oficio» (Rom 13,3-6).

Todas las leyes justas obligan en conciencia por su misma justicia y de acuerdo con la importancia que tienen para el bien común. Por consiguiente, hablando con precisión, no existen leyes meramente penales. La teoría de leyes meramente penales fue en alguna manera necesaria en un tiempo de absolutismo, cuando, debido a la dura censura impuesta por el Estado y por la Iglesia, los moralistas no podían hablar públicamente sobre leyes injustas. Ayudaban a los ciudadanos llamando leyes penales a aquellas leyes que los súbditos no reconocerían generalmente como leyes necesarias.

Existe, sin embargo, una significación más amplia en el concepto de leyes penales. Los ciudadanos a veces tienen buenas razones para no observar ciertas directrices o leyes cuando su observancia aquí y ahora no es necesaria para el bien común. Sin embargo, cuando son sorprendidos por las autoridades no tienen derecho a resistir violentamente si son castigados. Deberían intentar defenderse pacíficamente o procurar librarse de estos inconvenientes en la medida de lo posible.

Una ley imposible no puede obligar a nadie. Y el Estado debe tener en cuenta las posibilidades morales de sus súbditos. Una ley es injusta si el peso es desproporcionado a la contribución que su observancia aportaría al bien común. La autoridad del Estado debe reconocer el empleo correcto de la *epikeia*. No tiene derecho alguno para imponer la observancia literal de las leyes si los ciudadanos actúan responsablemente.

Las leyes injustas, a causa de su carencia de justicia, no pueden obligar a la conciencia de los ciudadanos. Los súbditos, sin embargo, necesitan discernimiento y deberán preguntarse qué tipo de acción, aquí y ahora, sería el mejor para el bien común y para su propio bien personal.

Los usurpadores no tienen derecho alguno sobre la conciencia de sus súbditos hasta que no hayan sido legitimados por el pueblo y actúen para el bien común. Pero a veces es beneficioso para el bien común, para la paz y para la seguridad que los ciudadanos obedezcan las leyes justas aun cuando hayan emanado de los usurpadores. Los ciudadanos tienen, sin embargo, el derecho, y a veces la obligación estricta, de oponerse a los privilegios concedidos por la ley a determinados grupos cuando estos privilegios no ocasionan un servicio al bien común.

3. *Moral de alianza y ley de la Iglesia*

El objetivo de la Iglesia no consiste en legislar la moral, sino en educar a los creyentes en la fe de manera que puedan éstos discernir la ley escrita en sus corazones y comprender aún mejor la ley proclamada por Jesucristo. No es misión de la Iglesia imponer normas morales desde arriba sino promover la apertura, la participación de reflexión y de experiencia que puede ayudar a que la persona descubra las normas morales. Sin embargo, la Iglesia tiene el derecho y la obligación a proponer y explanar las normas que son su herencia por tradición divina y por una tradición viviente que ayuda a la persona una y otra vez a descifrar los signos de los tiempos y a responder a ellos creativamente [113].

La ley positiva de la Iglesia, o derecho canónico, tiene por misión servir al evangelio y a la Iglesia como comunidad de amor, comunión en el Espíritu Santo y como sacramento de la alianza con Cristo. Toda ley de la Iglesia manifestará claramente su sumisión a «la ley del Espíritu, dador de vida en Cristo Jesús» (Rom 8,2). Jamás deberán existir en la Iglesia leyes innecesarias y deberán revisarse continuamente todas las leyes humanas. Nada en la Iglesia debería oscurecer su condición de vanguardia de la humanidad en este peregrinaje terreno. El derecho canónico debería reflejar la mejor interpretación que la Iglesia hace de sí misma. «De igual manera, en la exposición del derecho canónico y en la enseñanza de la historia de la Iglesia téngase en cuenta el misterio de ésta de acuerdo con la constitución dogmática sobre la Iglesia, promulgada por este santo concilio» [114].

Pablo VI aplicó este texto en profundidad subrayando que es necesario «deducir el derecho canónico de la esencia misma de la Iglesia de Dios, que es la nueva y original ley, la ley del evangelio, la ley de amor, por la gracia del Espíritu Santo, dado por la fe en Cristo. Y éste es el principio interior que guía la Iglesia en su tarea y debería ser siempre evidente en su disciplina exterior y social. Con todo, es más fácil insistir en esta visión que prever todas sus consecuencias» [115].

Porque la iglesia es, ante todo, una *koinonia* (comunión) en

el Espíritu Santo y trasciende en su legislación las leyes de las sociedades terrenas. El interés de quienes formulan y explican la disciplina eclesiástica y la acción de quienes la llevan a la práctica debería estar inspirada por la palabra del Señor: «El sábado se instituyó para el hombre, no el hombre para el sábado» (Mc 2,27).

La legislación de la Iglesia debería manifestar siempre su atención a los *signos de los tiempos* y evitar cualquier fosilización. La Iglesia peregrina deberá examinar los signos de los tiempos constantemente a fin de captar nuevas posibilidades y hacer frente a las nuevas dificultades. «La humanidad pasa así de una concepción más bien estática de la realidad a otra más dinámina y evolutiva, de donde surge un nuevo conjunto de problemas que exige nuevos análisis y nuevas síntesis» [116].

La disciplina de la Iglesia está al servicio de un genuino dinamismo de crecimiento y de expectación. Es la disciplina de una comunidad viva en marcha al cumplimiento final. Debería otorgarse suficiente libertad a las iglesias locales para que tomasen iniciativas responsables teniendo en cuenta su situación concreta. Esta diversidad es un signo de nuestra fe en el Espíritu Santo y ayuda a crear un clima de mutua confianza y de corresponsabilidad.

La vida de la Iglesia debería estar marcada por un empleo sobrio de las leyes positivas. De esta forma testimonia que pone su confianza en el poder del Espíritu Santo y da mayor importancia al testimonio del evangelio que a su propia ley y disciplina. Sin embargo, mientras dure el peregrinar terrestre serán necesarias directrices pastorales y normas disciplinarias que mantengan la unidad y la cooperación.

Un estudio de la ley penal tal como aparece en el *Código de derecho canónico* (publicado el 1917) nos pone en guardia frente al peligro de que «el conocimiento de dominio» estuvo marcado por un énfasis excesivo en el control, por un interés desmesurado por proteger la propiedad y privilegios de la Iglesia institucional. Una revisión presupone, por consiguiente, un renovado espíritu que otorgue el primer lugar al conocimiento de salvación y a la confianza en el poder del evangelio así como en el testimonio que de él dé la comunidad.

En el curso de su historia, la Iglesia ha articulado y encarnado su misión original en el contexto sociocultural al que fue enviada para anunciar el evangelio. Necesita fidelidad creadora y

agudo sentido de discernimiento, así como paciencia e intrepidez, para reajustar sus ministerios a las posibilidades y necesidades presentes. Si quiere ser auténticamente fiel a su fundador y Señor deberá llevar a cabo en sus tradiciones y en su legislación todos los cambios que sean necesarios para la evangelización de todas las personas y de todas las culturas. Además, deberá comprobarlo todo a la luz del testamento del Señor: «Que todos sean uno.»

Capítulo octavo

PECADO Y CONVERSIÓN

La conversión es la activación constante de la libertad y fidelidad creadoras en Cristo. En una exposición completa de la teología moral su papel es de gran significación y en una teología moral dinámica invade necesariamente hasta los últimos recovecos de ésta.

Mientras Johann Baptist Hirscher y Johann Michael Sailer otorgaron particular atención y lugar especial a la conversión en su teología moral, los manuales más jurídicos han tratado la conversión únicamente como un retorno a la Iglesia católica. Centraron toda su atención en el pecado. Opino que este texto puede carecer de un capítulo específico sobre el pecado; no porque hayamos hablado de él por doquier, sino porque todos los capítulos, y especialmente el actual, hablan sobre la conversión. Hablamos del pecado sólo como del poder del que Cristo nos ha liberado y que continúa amenazándonos en la medida en que carezcamos de libertad y de fidelidad a Cristo.

I. Cómo hablar del pecado

1. *Discusión pecaminosa sobre el pecado*

Podemos pecar al hablar del pecado si intentamos excusarnos mientras acusamos a los demás. Algunos querrían presentar el pecado reprobando el mal, pero sin intentar nada para superar la situación de endemoniado en la que el mundo se encuentra. Otros pretenderían colgar todo pecado al cuello de Adán, o de Eva, o de ambos, para olvidar que cada uno de nosotros, cuando pecamos, actuamos como lo hizo Adán e incrementamos la maldad del mundo.

Podemos excusarnos rechazando nuestra libertad y negando nuestra tarea para incrementar el volumen de libertad en el mundo que nos rodea. Si nos excusamos a causa de la carencia de libertad somos ingratos y pecamos contra Cristo que nos ha liberado y demostrado cómo debemos crecer en libertad y en fidelidad.

Podemos hablar del pecado en una forma que incrementa el complejo de culpabilidad en nosotros y en los demás. Este tipo de discusión produce tristeza cuando no está situado en su verdadero contexto de redención y de perdón curativo. Si somos personas reconciliadas, auténticamente cristianas, hablaremos del pecado alabando la misericordia de Dios, actuando como embajadores de la reconciliación y sanando las heridas de quienes se afligen por sus pecados o por los de los demás.

Nuestra discusión sobre el pecado será más pecaminosa aún si hablamos como si el pecado de Adán y de Eva hubiese sido superior a la gracia de Jesucristo. Estoy convencido de que pecamos contra nuestro Padre celestial, que desea verdaderamente la salvación de todos, si, en nuestra discusión, condenamos a la separación eterna a los niños inocentes que, sin culpa propia, no han recibido el bautismo. Nuestra discusión sobre el pecado original es siempre pecaminosa y alienante si la planteamos fuera del contexto de la redención o en unos términos que minimizan el poder del Redentor.

Nuestra presentación es nociva cuando hablamos más sobre los pecados contra las leyes y preceptos que sobre el pecado de negar a Dios el honor, el agradecimiento y el amor que merece. Pecamos contra el recto orden si hablamos más de pecados contra las cosas sagradas —piedras sagradas, vestiduras sagradas, lugares sagrados, tiempos sagrados, ritos sagrados— que de pecados contra la persona humana y contra la comunidad. Nuestra presentación será también pecaminosa si subrayamos los pecados contra las funciones biológicas más que los que afectan a las relaciones humanas saludables y a la responsabilidad razonable.

¿Qué hacemos cuando hablamos de pecado mortal en niños que carecen totalmente de la capacidad para cometer un pecado mortal? Y, ¿qué imagen de Dios presentamos cuando enseñamos que en todas las materias del sexto mandamiento la presunción está a favor de que incluso la más insignificante transgresión, como puede ser un beso inmoderado, supone o significa pecado mortal digno de castigo eterno? Nuestra presentación del pecado es per-

niciosa siempre que no hayamos hecho todos los esfuerzos necesarios para alcanzar un mejor conocimiento de Dios y de la persona. También lo será cuando carezcamos del deseo de convertirnos y de participar con los demás la buena noticia de la conversión.

Con mucha frecuencia en el pasado, en la antigua y en la nueva alianza, así como en todas las religiones, los sacerdotes al servicio de los reyes hablaron pecaminosamente sobre el pecado, ya que estaban más preocupados con sus propios privilegios, y con la situación de poder y de riqueza. Inventaron cientos de pecados mortales contra lo ritual mientras olvidaban los pecados contra la justicia y contra la paz. Los sacerdotes al servicio de los reyes pecaban cuando hablaban con excesiva dureza contra los pecados de los pobres, los marginados, mientras guardaban silencio sobre los pecados de los reyes, de los sacerdotes, de los poderosos. Si queremos saber cómo hay que hablar del pecado deberemos fijarnos en los profetas. Ellos proclaman la posibilidad, la necesidad y la urgencia de la conversión de todos: la conversión de cada una de las personas y la renovación de la comunidad. Hablan de los pecados de quienes se desocupan de su responsabilidad por el mundo que les rodea. Sacudieron las conciencias de los poderosos y de los ricos. Manifestando la misericordia de Dios desenmascaraban el pecado de los duros. Proclamando el amor de Dios acusaban los pecados de desamor. Revelando la santidad y justicia de Dios daban a conocer nuestra obligación en justicia de perdonar, de sanar y de colocarnos en favor de las víctimas. Al presentar el mensaje de totalidad, la síntesis entre amor de Dios y amor al prójimo, la síntesis y tensión entre justicia y misericordia, nos llamaron a la conversión, no a las leyes, sino a Dios y a nuestros semejantes. Al proclamar la paz mesiánica privaron de toda excusa a quienes permanecen sin comprometerse aun cuando están llamados a recibir el don de la paz y a promocionar este carisma a todos los niveles.

Los sacerdotes de la nueva y eterna alianza carecen de toda excusa si hablan como los sacerdotes del poder de esta tierra. Ellos han sido llamados por el profeta Jesucristo a participar de su misión profética, a sufrir con él a fin de alegrarse en él, a ser llevados a la vida. Los profetas tienen un mensaje gozoso aun cuando hablan de pecado, porque creen en la conversión y en la reconciliación y las comparten.

Cuando hablan de pecado, los sacerdotes y moralistas al ser-

vicio de los reyes apoyan los intereses de grupo, los tabúes, las tradiciones y leyes que enfrentan a reino contra reino e Iglesia contra Iglesia. Los profetas, que conocen al único Dios Padre, derriban las barreras levantadas por los hombres a fin de que todos podamos ser uno, honrar al único Dios Padre y al Señor Jesucristo en el Espíritu.

Los moralistas al servicio de los reyes conocen el catálogo de pecados formulado de una vez y para siempre, mientras que los profetas interpretan los signos de los tiempos y nos invitan a vigilar y a estar preparados.

2. *El evangelio de conversión y el mal del pecado*

En la Sagrada Escritura, el tema del pecado forma parte del evangelio de conversión, que es la noticia regocijante para quienes desean responder a la llamada a la santidad; al mismo tiempo, es una amenaza para quienes rehúsan obstinadamente responder a la llamada de Dios.

La Biblia habla de pecado y de conversión en una forma muy concreta. Habla en el *kairos,* el ahora concreto, en aguda conciencia de los participantes en el diálogo. De seguro que podemos aprender de las normas permanentes bíblicas cómo es preciso hablar del pecado. En ellas se habla siempre teniendo la vista fija en Dios cuyo nombre es santo y cuya misericordia se transmite de generación en generación. Habla del desarrollo de la historia de Dios con la humanidad; abre los horizontes de la historia e invita a dar el siguiente paso. La Biblia no tiene una palabra determinada para pecado; más bien, tomando diversas imágenes, palabras y parábolas de la vida diaria, expresa la experiencia de pecado y de conversión y así nos enseña cómo dar el siguiente paso en la dirección justa. En páginas anteriores hemos hablado de la controversia respecto a ley y evangelio o evangelio y ley. Aun cuando existe una gran diferencia en la forma de tratar la conversión y el pecado en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, en ambos casos se pone de manifiesto que no existe ley que desenmascare al pecado; sólo la revelación de la justicia y la misericordia salvadoras de Dios y la revelación final que el Padre hace en Jesucristo rasgan la máscara del pecado y lo revelan.

«La realidad negativa del pecado no puede ser la última pa-

labra de una teología cristiana; mucho menos es la última palabra en la Escritura»[1]. El pecado no puede ser ni la primera ni la última palabra. La primera palabra es siempre la creación de Dios en bondad, su designio original y todo lo que a través de su gracia se hizo y está presente en el mundo. Incluso cuando predicamos la conversión a los incrédulos partidos del bien; y cuando predicamos la conversión a los cristianos debemos seguir la misma táctica. Cuando predicamos a los cristianos jamás deberemos arrancar de la ley y del pecado sino siempre de la buena nueva de la superabundante gracia de Dios. Cuando predicamos a los creyentes construimos sobre la realidad de la fe que es siempre un don. En realidad, toda nuestra presentación del pecado tendrá sentido si comunicamos la buena nueva: «La conversión es posible; Cristo nos ha liberado»[2].

Existe una considerable diferencia entre la predicación de los profetas del Antiguo Testamento sobre el pecado y la conversión y la realizada por Jesús, profeta y Salvador. Cuando está presente la plenitud de salvación, necesariamente deberá ponerse mayor énfasis en la salvación, liberación y conversión que antes del evento de la redención.

Deberíamos también percibir un acento diferente en la predicación de Cristo de acuerdo con la capacidad de sus oyentes. Al principio en Galilea, cuando predica a los pobres, a las gentes sencillas, no tiene tanta necesidad de desenmascarar la hipocresía y dureza de corazón como cuando se dirije al clero alto y a aquellos fariseos y escribas que manifiestan testaruda oposición y cerrazón mental frente a la buena nueva.

a) La justicia salvadora de Dios y la injusticia *(adikia)* del hombre

Dios Padre ha revelado en Jesucristo su justicia salvadora a través de la libérrima e ilimitada manifestación de su amor salvador. Hace justicia a su nombre de «Padre» cuando actúa con bondad. Nosotros somos justificados por su gracia, por su gratuidad. Si rehusamos aceptar este don con agradecimiento y lo perdemos, somos injustos no sólo con nuestro legítimo interés y salvación, sino, sobre todo, con la justicia salvadora de Dios.

El que manifiesta su bondad y su justicia salvadora proclama,

al mismo tiempo, la norma de que deberemos actuar con los demás como él actúa con nosotros. «Sed, pues, perfectos, como perfecto es vuestro Padre celestial» (Mt 5,48). El odio, la enemistad y la acritud frente a nuestros semejantes es una injusticia que clama frente a nuestra condición de hijos de Dios y una vejación de la justicia salvadora de Dios. Si rehusamos responder a las justas exigencias de nuestros semejantes, y especialmente al clamor del más necesitado y de aquellos que nos han ofendido, violamos la santidad de Dios que exige de sus hijos que obren como él actuó (1Jn 5,17).

Dios reclama soberanía sobre nosotros porque Jesucristo nos ha revelado la ley del amor y, en virtud de la misión del Espíritu de amor, rehusar el amor filial y la justicia y amor mutuos constituye la peor injusticia contra Dios. La más violenta de las injusticias es rechazar a Jesucristo (Jn 15,22s). Puesto que Dios revela su amor a través de su justicia y misericordia salvadoras, todo rechazo del amor de Dios y del prójimo cae bajo el concepto bíblico de injusticia.

La injusticia es particularmente grande si uno endurece su propio corazón, especialmente ahora que vivimos en la era mesiánica en la que se han cumplido las profecías de que Dios nos daría un corazón nuevo. El pecado, pues, no sólo niega a nuestro corazón su propia misión o papel sino también, por ingratitud, muestra la mayor injusticia al Espíritu Santo. El mensaje recibido de Cristo está sintetizado en Mc 1,14: «Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva». Vivir como si Jesús no hubiese venido y como si el Espíritu no hubiese sido enviado es ser injustos con Dios, con nuestros semejantes y con toda la creación.

El pecado como injusticia emana de la impiedad *(asebeia),* que significa negarse a honrar a Dios como Dios y no darle gracias (Rom 1,18s). La injusticia del pecado es preferir el «mundo manchado» de la arrogancia, el egoísmo, el engaño, al amor infinito de Cristo (2Pe 2,20). Si un creyente se aleja de Dios en una opción fundamental la injusticia del pecado es tan grande como «pisotear al Hijo de Dios» y «profanar la sangre de la alianza» (Heb 10,26-31). El que prefiere vivir en el plano de lo carnal (carne: *sarx),* cuando podría vivir en el plano del espíritu permanece en la injusticia del pecado. Está alienado y rechaza la gratitud para poner su confianza en su fuerza personal y en lo

dominado por el hombre en lugar de buscar las cosas del reino más alto y manifestar confianza en Dios y gratitud a través de la plegaria y de la acción de gracias [3]. Para quienes conocen el don de la eucaristía como continua acción de gracias en Cristo, la grave injusticia de la ingratitud es particularmente evidente. La Sagrada Escritura, especialmente la predicación de los profetas y el Nuevo Testamento, enseñan con claridad que todo pecado contra uno mismo y contra el prójimo es también injusticia contra Dios, Padre de todos. La religión y la moral son inseparables. Todo el que rehúsa amar al prójimo y obrar en favor del reino divino de la justicia y de la paz en la tierra se niega a amar a Dios. Enfrentado con las obras maravillosas de la revelación de Dios puede darse una respuesta con todo el corazón. Esta respuesta incluye, por necesidad, implicación como compañero en la creación y redención continuada y en la lucha final entre Dios y los poderes enemigos. No actuar, no comprometerse, es ser injusto con el Creador y con el Redentor, así como con el pueblo de Dios [4].

b) Alejamiento de la ley que da la vida *(anomia)*

Con Pablo el apóstol, la persona redimida canta el himno de alabanza: «La ley del Espíritu, dador de la vida en Cristo Jesús, me liberó de la ley del pecado y de la muerte» (Rom 8,2). Cuando se nos ofrece la vida en Cristo, la amistad con Dios, la plenitud de vida y de libertad, guiados por el Espíritu podemos comprender realmente lo que es el pecado y lo que significa la libertad. El pecado de anarquía y del culto insensato a las leyes es evidente para quienes reconocen la vida en Cristo Jesús como su ley más íntima (1Cor 9,21) [5].

Traicionar y rechazar la ley del Espíritu es algo muy diferente de la transgresión a aquellas leyes, tradiciones y normas que no nos son conocidas como parte de la ley que Dios ha escrito en nuestros corazones por medio de su Espíritu. Cuando sucumbimos a la laxitud o a un excesivo escrúpulo frente a las leyes humanas y a las autoridades que abusan, el mal y la miseria descansa en el rechazo de la ley de la alianza [6] que es ley de amistad y de salvación.

El pecado como egoísmo individual y de grupo se convierte en una especie de segunda naturaleza, la ley del pecador; es un castigo que se inflige uno mismo por haber abandonado la ley que

da la vida. En la Escritura se nos presenta la historia como el drama entre la ley de la libertad en Cristo y el dominio del pecado, que de diversas maneras establece su ley enemiga sobre la persona (cf. Rom 3,9; Ef 2,1-5). La ley de Cristo nos ha sido dada para llevar a la persona a Dios, a la vida verdadera. La ley del pecado ata al hombre a sí mismo, al pensamiento egoísta, a la esclavitud bajo el mundo sin Dios y bajo la muerte (cf. Rom 7). Obtiene estos resultados presentando las leyes, las tradiciones humanas, los tabúes y otros poderes como fines en sí mismos. Quizás conozca el pecador muchas leyes y obedezca muchas tradiciones y normas pero desconoce totalmente la ley salvadora del amor altruista.

En el pecado, se pierde el auténtico yo de la persona bajo el egoísmo carnal que lo somete a todos los poderes enemigos. Se halla a merced de su yo carnal incluso cuando observa leyes y tradiciones. Pero a través de la enseñanza profética, y más aún por medio de la ley del espíritu, que da la vida, escrita en el corazón de la persona, Dios le libera para él, a fin de que en adoración, esperanza y amor se convierta en verdadero miembro del pueblo de Dios y encuentre su yo auténtico.

La ley del pecado tiende a endurecer aún más el corazón de la persona hasta el punto de convertirle en enemigo de Dios. «Pues el anhelo de la carne es enemistad para con Dios» (Rom 8,7). «Este pensamiento de hostilidad se convirtió en elemento constitutivo del concepto paulino de pecado» [7].

La ley divina que da vida es ley de crecimiento, de conversión continua. Comenzamos a alejarnos de esta ley cuando nos negamos a crecer, a aprender, a convertirnos más plenamente.

c) Pasar de la alianza de salvación a la solidaridad con el pecado *(hamartia)*

Desde que la humanidad comenzó a existir jamás ha estado absolutamente condenada al pecado. La historia de salvación está marcada por las promesas de Dios y por su alianza (cf. Gén 3,15; 9, 8-17; 17,1-7; Éx 34,10-27). La persona está segura de su fidelidad y experimenta la liberación y la salvación en la medida en que vive fielmente en la alianza, confiando en Dios y unida con todas las demás personas bajo su guía salvadora.

El pecado no es sólo transgresión de leyes individuales. En

su pleno sentido es *romper la alianza*. Moisés simbolizó drásticamente este hecho al romper las tablas que contenían las leyes de la alianza. «Y vi que habíais pecado contra Yahveh, vuestro Dios, por haberos fabricado un becerro de metal fundido. Pronto os habíais desviado del camino que Yahveh os tenía prescrito. Tomé entonces las dos tablas, las arrojé con mis manos y las rompí ante vuestros propios ojos» (Dt 9,16-17).

Se concibe el pecado como «errar el blanco» (hebreo: *hata)* No es sólo frustrar preciosas oportunidades para obrar el bien y para escapar del mal; es frustrar la alianza. En el Antiguo Testamento, el concepto de pecado depende en gran medida de la realidad de la alianza. Se subraya, sobre todo, la dimensión social del pecado. Quienes abandonan la alianza salvadora caen en la solidaridad con el pecado. No sólo pierden su participación en la alianza sino que tienden, además, a implicar a otros en la misma miseria. Hasta el tiempo del exilio en Babilonia cada familia del pueblo dispersado era considerada solidaria con el mal de cada uno de los miembros de la familia. A partir del comienzo del exilio los profetas pusieron más de relieve el aspecto individual del pecado sin disminuir la dimensión social [8].

Como discípulos de Cristo sabemos que hemos sido redimidos y sellados con la sangre de la alianza. Cristo mismo es la alianza y, por consiguiente, la ley. El pecado es, pues, una agresión contra Cristo, alianza de salvación. San Pablo expresó esta verdad en su símbolo del cuerpo de Cristo: «Porque como el cuerpo es uno solo y tiene muchos miembros, y todos los miembros del cuerpo, con ser muchos, son un solo cuerpo, así también Cristo. Pues... fuimos bautizados en un solo Espíritu» (1Cor 12,12-13). «Si un miembro sufre, todos los demás padecen con él; y si un miembro es distinguido con honor, todos los demás se alegran con él» (1Cor 12,26). La auténtica ley de Cristo es ayudarse a llevar las cargas mutuas y preocuparse por la salvación de todos (Gál 6,2). Cada pecado disminuye la presencia efectiva de la salvación e incrementa los poderes del mal. Como afecta a la salvación de nuestros semejantes es una ofensa contra Cristo que murió por todos.

Por medio de la sangre de la alianza hemos sido librados de la solidaridad de perdición, del «pecado del mundo» (Jn 1,29). Cada vez que pecamos incrementamos la esclavitud del mundo bajo el pecado y elegimos la solidaridad con el mal.

La Biblia presenta a veces al pecado como si fuese un poder personificado, que somete al pecador y ejerce su influencia deletérea incluso en el entorno (cf. Gén 3,17). El mundo creado sufre bajo la solidaridad del hombre con el pecado y ansía participar con el hombre en la libertad de los hijos de Dios (Rom 8,19-21). El mundo creado y toda la humanidad protestan por nuestro pecado. El individualista que sólo se preocupa de su propio bienestar y salvación no se verá libre de los oscuros poderes de la solidaridad con el pecado hasta que elija conscientemente la solidaridad salvadora expresada en la corresponsabilidad diaria. La comunidad entera deberá preocuparse por su bienestar y procurar que cada individuo se haga conciente de él. «¿No sabéis que un poco de levadura fermenta toda la masa? Purificaos de la levadura vieja, para ser masa nueva» (1Cor 5,6-7).

El Nuevo Testamento emplea con frecuencia la expresión *hamartia* para hablar del pecado en singular. Cuando se emplea pecado en plural significa las transgresiones individuales, los actos de pecado. Si se usa en singular significa el estado de pecado, el corazón endurecido, e incluye la dimensión de solidaridad con el pecado.

Los pecados individuales son no sólo múltiples numéricamente; crean, además, un corazón endurecido. Disminuyen la libertad para el bien e incrementan la ponzoña del mal. Cuanto más sujeto está el pecador al poder de su pecado, más se halla sometido al poder de la maldad colectiva. Los pecados personales, por una dialéctica que podríamos analizar, se trasladan a la alienación social: alienación de persona a persona y de comunidades y sociedades. Conducen a una interpretación alienada de la persona y emponzoñan todo el entorno que, a su vez, disminuye la libertad para el bien y tienta a los individuos para que se unan a la maldad colectiva, a la injusticia y a la perversión [9].

Todo lo que hemos afirmado aquí sobre el pecado se realiza plenamente en el pecado mortal. Esta opción fundamental en favor del mal es por necesidad opción implícita por la solidaridad con el pecado, opción a luchar con los poderes malignos contra la justicia salvadora y contra la solidaridad en Cristo [10]. El pecado venial debilita la totalidad de la persona y pone en peligro las relaciones saludables. Si los pecados veniales son graves, la persona se halla de algún modo dividida. Mientras que en su profundidad más

íntima continúa estando al lado de Cristo, se contradice a sí misma e incrementa los poderes enemigos.

d) Abandonar la verdad para someterse a la servidumbre de la falsedad

Como hemos visto anteriormente, Cristo, que es la verdad, nos ha liberado de la esclavitud de la falsedad para que vivamos en su luz y seamos luz para el mundo. Cristo, la luz, aparece en el mundo pero existen personas que prefieren la oscuridad (Jn 1,5s). Huyen asustados de quien es la luz porque no están dispuestos a arrepentirse de sus pecados oscuros. Mientras el pecador toma parte en las obras estériles de la oscuridad y permite ser engañado por argumentos falaces (cf. Ef 5,6-10), los verdaderos creyentes caminan a la luz del día, de la que nace toda bondad, toda justicia y verdad. La Biblia presenta al pecado en su dimensión individual y social como oscuridad *(skotos)* que hunde en el error, en el engaño de sí mismo y en la mentira *(pseudos)* que convierte a la persona en hijo de Satán, padre de la mentira (cf. Jn 8,44s). Los pecadores han cambiado la verdad de Dios por la mentira (cf. Rom 1,25).

En el hecho de que el Padre haya revelado en Jesucristo su verdad, su sabiduría y su amor se pone de manifiesto la gravedad de optar por los ídolos, por una vida mentirosa bajo la esclavitud de Satán, el mentiroso. Jesús dice de quienes en Israel han tomado la opción fundamental contra él y contra el Padre: «Si yo no hubiera venido y no les hubiera hablado, pecado no tendrían; pero ahora no tienen excusa de su pecado. El que a mí me odia, también odia a mi Padre» (Jn 15,22-23).

El mundo pecaminoso y el pecador individual no tienen disculpa alguna cuando pecan a pesar de que Dios nos envió el Espíritu de verdad. «Y cuando él venga, convencerá al mundo de pecado, de justicia y de condena: de pecado, porque no creen en mí» (Jn 16,8-9).

Los que son guiados por el Espíritu de verdad y dan pleno testimonio de veracidad en su fidelidad a Cristo desenmascaran ídolos e ideologías, llaman los pecadores a la verdad. «Por una parte, el pecador es responsable de los pecados que ha cometido. Por su propia falta camina en la oscuridad. Por otra parte, una vez

que ha caído continúa pecando por una especie de necesidad, ya que parece que no puede sino continuar arrastrándose en su oscuridad y esclavitud al demonio... Puede, sin embargo, romper las cadenas de su esclavitud fatal por medio de la fe en la divina revelación en Jesús» [11]. La llamada a la conversión viene, normalmente, a través de la comunidad de fe, por medio de quienes caminan en la luz.

3. *La tentación*

La libertad dada por Dios no inclina, de suyo, al mal; fue dada para el bien. Sin embargo, la posibilidad de pecado es inherente a la imperfección de la persona. La tentación es algo muy diferente de la mera posibilidad de pecado. La voluntad libre puede ser tentada por la propia concupiscencia, por las malas inclinaciones, que son fruto de pasados pecados individuales y colectivos, por el mal, instalado en el mundo que nos rodea, y por el demonio.

El demonio es «el tentador» (1Tes 3,5; Mt 4,3). No deberíamos ignorar los poderes cósmicos del pecado que transcienden nuestro entorno; por otra parte, jamás deberemos hablar del demonio para descargar nuestras propias responsabilidades. Los espíritus malos no tienen poder sobre los que colocan su confianza en Dios y se unen a los hombres de buena voluntad para crear un entorno divino que invite a la bondad, a la justicia y a la paz.

Deberíamos saber qué significa orar «y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal» (Mt 6,13). Dios nos ayuda a superar las tentaciones. Al convertir nuestros corazones y solicitar nuestra corresponsabilidad nos preserva de muchas tentaciones. «Nadie, al ser tentado, diga: "es Dios quien me tienta", porque Dios no puede ser tentado por el mal y, por tanto a nadie tienta. Cada uno es tentado por su propio deseo, que lo atrae y lo seduce. Luego, el deseo, después de concebir, pare el pecado» (Sant 1,13-15). El mal no tiene poder sobre el hombre, a no ser que el egoísmo individual y colectivo y la arrogancia den fuerzas al mal para que tiente a la persona. En la tentación, la concupiscencia del pecador se une a un mundo pecador que le rodea; su poder tentador es el resultado de todos los pecados individuales y de grupo.

El que pone su confianza en Dios, da y encuentra apoyo en la comunidad de creyentes y es dócil al Espíritu de Dios, tendrá dis-

cernimiento para juzgar con rectitud el espíritu engañoso del mundo mientras que una persona no espiritual será fácilmente tentada por la falacia mundana. El yo carnal *(sarx)* abre la puerta a las tentaciones que vienen del mundo pecador.

La solidaridad de salvación rompe el poder del mundo sin Dios y lo que permanece en nosotros del «hombre viejo». Los creyentes cumplen la ley de Cristo mediante el estímulo y corrección fraternos sabiendo muy bien que también ellos pueden ser tentados (Gál 6,1-2). Somos plenamente conscientes de que la corrección fraterna sola no es suficiente. Debemos crear comunidades fuertes y trabajar juntos por la justicia, la veracidad, la fidelidad y la auténtica libertad.

Por consiguiente, cuando oramos que Dios nos libre de la tentación suplicamos que Dios, con su gracia, nos lleve a la pureza de corazón, de intenciones y de motivos y que, al mismo tiempo, aparte de nosotros y de los demás las muchas tentaciones que vienen de un mundo falaz e injusto. Deberíamos comprender que ofendemos a Dios cuando pedimos que no nos lleve a la tentación, si buscamos nosotros culpablemente la situación de tentación o, mediante nuestra pereza para orar y vigilar, convertimos las situaciones normales en peligro para nuestra salvación.

No pedimos que Dios nos ahorre cualquier tipo de prueba; le suplicamos tan sólo que nos preserve de las pruebas peligrosas. De Dios proviene la prueba de la sinceridad de nuestra fe, la tribulación providencial en forma de acontecimiento externo, juntamente con abundante gracia interior, al menos, para orar. El apóstol piensa en esta prueba providencial cuando dice: «Considerad, hermanos míos, el estar rodeados por toda clase de pruebas *(peirasmoi),* motivo de grandes alegrías el veros envueltos en toda clase de pruebas, sabiendo que la prueba de vuestra fe produce constancia» (Sant 1,2-3; cf. 1Pe 4,12). Cuando Dios permite que nos acechen las pruebas desea limpiar nuestro carácter para que quede limpio el oro de la fe y una vida de acuerdo con ella (Eclo 17,6). Él tentó a Abraham, a Job y a Tobías. «Era yo enviado para someterte a prueba. También ahora me ha enviado Dios para curarte a ti» (Tob 12,14). «Dios os querrá probar para saber si amáis a Yahveh, vuestro Dios, con todo vuestro corazón y con toda vuestra alma» (Dt 13,4).

A la fascinación del mundo pecador responde el cristiano no con la huida, sino con un compromiso adecuado para cambiar el

mundo y responder así a su anhelo de participar en la libertad de los hijos de Dios. Para mantener este esfuerzo de vida, los seguidores de Cristo se prepararán mediante la oración profunda, la inserción en la comunidad de salvación, por la meditación sobre la sabiduría de la cruz, recordando la misión de ser luz para el mundo. Pedirán los dones de sabiduría y de discernimiento. Individualmente y en grupo calcularán sus fuerzas antes de decidir el tipo de compromiso personal y comunitario y prestarán siempre atención adecuada a las previsibles consecuencias de sus actos, de forma que puedan ayudar a otros y no ser ocasión de tentación [12].

4. *Castigo del pecado*

La teología moral de nuestros días da menor importancia a las ideas de premio y castigo que los manuales de los últimos tres siglos. Las razones son diversas. En primer lugar, deberemos ser conscientes de la crisis de fe provocada en muchas personas educadas en la idea de una divinidad vengativa [13]. En segundo lugar, existe la chocante conciencia, despertada por Pavlov y Skinner, entre otros, de que la manipulación actúa a través de los dos principios gemelos de premio y castigo. Dios no vive en una relación de contrato con el hombre. Ofrece una alianza de amor y fidelidad. Los creyentes alcanzan su dimensión adecuada si sus motivaciones transcienden las del premio y castigo externos.

Con todo, no podemos ignorar el hecho de que el bien comporta, como fruto precioso, la realización de la persona, que nos conduce a la senda de la felicidad, si no obramos para obtener el premio y evitar el castigo. De manera semejante, comprendemos que también el pecado produce su propio fruto en toda clase de maldades. El apóstol Pablo se limita a seguir la línea del Antiguo Testamento cuando presenta la perversión y alienación en el mundo como el brote natural del pecado, entendido como negación a honrar a Dios como Dios y a darle gracias (Rom 1,18-32).

Dios no es vengativo, en su justicia salvadora llama al hombre al arrepentimiento de forma que el sufrimiento que proviene del pecado se convierte en una parte de la llamada. ¿O es que menospreciáis las riquezas de su bondad, de su paciencia y de su comprensión, al no reconocer que esta bondad de Dios intenta llevarte a la conversión? Pero, por tu dureza y tu impenitente corazón, te estás acumulando ira para el día de la ira (Rom 2,4-5).

Cuando el hombre peca es cruel contra sí mismo. Si no se arrepiente destruye gradualmente su libertad para el bien. Arruina su totalidad interior, pierde su integridad, opta por la esclavitud. «Todo el que comete el pecado es esclavo del pecado» (Jn 8,34).

No deberíamos juzgar con ligereza acerca del pecado venial. El continuado desprecio de la gracia de Dios lleva a repetidos pecados veniales que se hacen cada vez más graves. Destruyen gradualmente la sensibilidad de conciencia y el dinamismo interior que empuja hacia la totalidad e integridad. Eventualmente pueden traer la terrible tentación al pecado mortal.

El pecado se graba en la corteza cerebral, en la memoria y en las tendencias de quien lo comete. Provoca efectos devastadores en nuestra propia vida y en nuestro entorno. La humanidad se castigó y continúa castigándose a través de sus propios pecados. Incluso la Palabra encarnada de Dios sufrió lo indecible bajo la maldad de los hombres. Con todo, nos enseñó también a transformar el sufrimiento en solidaridad salvadora [14].

El Señor nos ha revelado con claridad que nuestra opción fundamental encierra la elección ya sea de la vida eterna y de la amistad con Dios o de la alienación irrevocable.

II. Pecado y pecados

La Sagrada Escritura distingue entre pecado, como poder, alienación y perversión del corazón humano, y los diversos actos y expresiones de pecado a los que aquí llamamos pecados. A lo largo de los siglos, diversos intereses condujeron a confeccionar catálogos de pecados, a prestar especial atención a la diversidad específica y numérica de los pecados, a distinguir entre pecados de omisión y de comisión, así como a la necesidad de imaginar la graduación de gravedad de los pecados.

1. *Catálogos de pecados*

El interés por catalogar los pecados o vicios nació de situaciones concretas y por razones pedagógicas o sociales. Por ejemplo, encontramos en Dt 27,15-26 maldiciones relacionadas con doce crímenes que en aquel tiempo eran una amenaza especial para el

pueblo de la alianza. La ley mosaica, así se estimaba en el tiempo de Jesús, contenía unos seiscientos trece preceptos que componían un código moral completo, y, sin duda, un catálogo de pecados [15].

San Pablo presenta cortos catálogos de actitudes y acciones pecaminosas que se oponen directamente a la venida del reino de Dios. En 1Cor 6,9-10 menciona los vicios más frecuentes entre los paganos. Su advertencia se dirige probablemente a una falsa interpretación antinómica de su mensaje sobre la libertad cristiana. De igual manera, Gál 5,18-21 es una descripción tajante y breve de aquellas actitudes que contradicen la libertad para la que Cristo nos liberó. A lo largo de toda la antigüedad existieron comunes catálogos cortos de pecados tan gravemente escandalosos que obligaban al pecador a someterse a una disciplina especial (penitencia canónica). Cada iglesia local tenía una corta lista de pecados escandalosos que, en el entorno particular, creaban una reacción especialmente condenatoria por parte de la Iglesia. Los libros penitenciales de la Iglesia irlandesa ampliaron en gran manera el número de pecados incluidos en las listas. Estos libros, sin embargo, eran principalmente catálogos de penitencias.

Los catálogos de pecados no deberían convertirse en repeticiones estereotipadas de advertencias formuladas en otros tiempos. Deberían ser una reacción saludable contra los pecados provocativos y contra los desórdenes en un determinado ambiente o cultura.

2. *Diversidad específica de los pecados*

Mediante la ley de que el creyente debía confesar todos los pecados mortales cometidos después del bautismo indicando su diversidad específica y numérica, el concilio de Trento dio nuevo ímpetu a los tratados sobre la diversidad específica de los pecados [16]. Una excesivamente estricta interpretación de esta ley ha llevado a escrúpulos malsanos y a criterios artificiales para distinguir las diversas especies de pecados.

El tipo específico del pecado puede ser determinado por el género de obligación, de valor o virtud a los que contradicen. Por ejemplo, el descuido frente a la verdad revelada y la negligencia e incluso negación de aquellas verdades de fe que llaman a un cambio de vida, son pecados contra la virtud de la fe. La virtud de la religión nos exige que adoremos a Dios y únicamente a él.

Adorar dioses falsos, idolatría, es una contradicción radical. La misma virtud exige que honremos a Dios de manera adecuada a su dignidad suprema y a su bondad. La negligencia en el culto, y especialmente todas las formas de superstición, contradicen este aspecto de la virtud de religión.

La transgresión de una ley justa de la Iglesia o del Estado viola la virtud de la obediencia y, sobre todo, los derechos, valores y deberes prometidos por esta ley justa. Si un mandamiento o precepto positivo se interesa sólo por la obediencia en cuanto tal y no afecta a ninguna virtud o valor, su transgresión ni es pecado de desobediencia, ni va contra virtud alguna. Si, por el contrario, ponemos en peligro la vida e integridad de otros, por ejemplo infringiendo las leyes del tráfico y de la velocidad, pecamos no sólo contra la obediencia, sino también contra el respeto a la vida, es decir: contra las virtudes de la justicia y del amor.

Los manuales escritos por los confesores exageraron, sin duda, la diversidad específica de los pecados. Ellos buscaban en primer lugar una confesión materialmente completa. Nuestro principal interés, por el contrario, debería ser agudizar la conciencia de las personas en cuanto a los valores, obligaciones, deberes o virtudes que están en juego. Debemos combatir los escrúpulos con sumo cuidado.

3. *La distinción numérica de pecados*

En nuestra sociedad actual, consideramos especialmente grave un crimen si éste se repite. Desde un punto de vista moral, comprendemos que pecados cometidos repetidas veces, a causa de la carencia de arrepentimiento, pueden ser señal de una opción fundamental contra Dios, contra el bien o, al menos, un gran peligro de socavar la opción fundamental buena. El peligro de optar contra el amor de Dios sobre todas las cosas es más evidente si un cristiano piensa para sus adentros después de cometer un pecado: «Puesto que igualmente tengo que confesarlo, voy a repetirlo.»

Si prestamos atención a la opción fundamental no podemos mantener una postura de matemáticos. En lugar de contar el número de pecados, deberemos preguntarnos, sobre todo, si luchamos seriamente contra un hábito o si nos arrepentimos rápidamente después de cometer un pecado. Es evidente que una prolongada

disposición de connivencia con un desorden pecaminoso crea una mayor esclavitud bajo el pecado que un número de actos malos cuando se lucha aún contra la tentación. Mucho más importante que el número de actos pecaminosos es — incluso con vistas a una buena confesión — la cuestión, mucho más básica, de si, a pesar de todo, se da todavía un crecimiento o es más visible el descenso.

4. *Pecados de omisión y de comisión*

Quizás los pecados de comisión del mal no constituyen un peligro tan grave para el reino de Dios y para el crecimiento de la persona humana como los pecados de negligencia, mucho más numerosos, del bien que podríamos y deberíamos hacer. El reino de Dios no se limita a obligaciones perfectamente definidas. Para el cristiano, la aceptación del reino de los cielos es la opción fundamental a vivir en el plano de la gracia. Esto exige que empleemos con agradecimiento todas nuestras fuerzas y las oportunidades presentes para obrar el bien, para salir al encuentro de las necesidades de las personas. Todo el que se limite a prestar atención a los pecados de comisión jamás superará los poderes del mal.

Entre los mayores pecados de omisión debemos enumerar la negligencia para buscar lo bueno, lo verdadero, lo bello, olvidar la reflexión y la meditación, la pereza y carencia de compromiso, una de las causas principales del poder del mundo pervertido. Un catálogo de pecados que se preocupe sólo de las prohibiciones es una manera pecaminosa de hablar sobre el pecado porque puede distraer a la persona de la senda de la salvación. Uno de los mayores pecados es negarse a crecer de acuerdo con la medida de los dones recibidos de Dios y en respuesta a las necesidades de aquellos a quienes podemos ayudar.

5. *Pecados de deseo y pecados de acción*

La moral bíblica subraya la pureza de corazón y la importancia de las emociones, pensamientos, deseos, intenciones y motivos de la persona. Todas las acciones malas nacen del desorden del corazón humano. Aun cuando existen determinados pecados que son totalmente interiores, no deberíamos olvidar que ellos son el árbol malo

que produce toda clase de malos frutos. Los principales pecados interiores son:

1) Complacencia mental en las imágenes y pensamientos que se refieren a cosas malas *(delectatio morosa)*. Más peligrosa aún es la complacencia interior en el mal realizado o el pesar interior por haber desperdiciado la oportunidad para cometer pecados. Por ejemplo: no haber aprovechado la oportunidad de cometer adulterio. Tales pensamientos, complacencias o añoranzas revelan un corazón no convertido.

2) Malos deseos sobre acciones pecaminosas cuya realización no está en nuestra mano. En tales casos no tomamos las medidas oportunas para realizar la obra mala debido sólo a que no nos es posible. A veces se califica este pecado como «deseo ineficaz del mal».

3) El propósito malo, la decisión actual de hacer el mal. Se califica como «deseo eficaz» aun cuando algunas circunstancias externas pueden impedir su realización.

Todos estos pecados interiores pertenecen a las mismas especies en las que se integran los actos externos a los que hacen referencia, pero no siempre alcanzan idéntico grado de malicia que los actos externos (cf. Mt 5,28). Si una persona no posee una aguda conciencia sobre la maldad de estos actos interiores demuestra que no ha alcanzado aún la madurez moral y psicológica.

Con alguna frecuencia se encierran en los actos pecaminosos también algunos valores o aspectos positivos. Es perfectamente legítimo gozarse con lo que es bueno a condición de que no se apruebe interiormente el mal. Si, por ejemplo, una madre soltera se alegra de tener un hijo, no deberá esto necesariamente significar que está feliz por haber cometido un pecado. Podrá sentirse feliz por haber demostrado responsabilidad después del pecado cometido y podrá alabar a Dios por todo el bien que supone su hijo y su amor materno.

III. Pecados mortales y veniales

1. *¿Son mortales todos los pecados graves?*

Si comparamos la historia de la teología moral en los últimos siglos pasados con la predicación de los apóstoles y con la enseñanza de los primeros siglos nos asombraremos de los esfuerzos desproporcionados para determinar lo que constituye el pecado mortal y el venial.

La Biblia y los padres de la Iglesia advirtieron de los peligros de pecados que podrían alejar de Dios. Pero cuando el sacramento de la penitencia tomó su forma actual, apareció una auténtica obsesión en las mentes de los moralistas y de muchas personas escrupulosas por determinar con absoluta precisión la línea de separación entre el pecado mortal y el venial.

Deberemos valorar el cambio de acento y de perspectiva dentro del contexto total de cultura y a la luz de la interpretación que la Iglesia hace de sí misma. En una Iglesia que afirmaba sin ambages su poder directo o indirecto sobre todos los acontecimientos del mundo secular, la cuestión del pecado mortal y venial caía de plano bajo el poder del «conocimiento de dominio».

Las tendencias rigoristas llevaron a cabo una confusión total identificando todo pecado grave como pecado mortal y produciendo la impresión de que los pecados veniales no son ni graves ni serios. La situación empeoró notablemente bajo el impacto del rigorismo jansenista, extendido en gran parte de la Iglesia católica romana y que encontró eco también en sectores de las iglesias reformadas. Este azote de rigorismo sostuvo que la mayor parte de la humanidad está condenada a la pena eterna y esto por decretos divinos que predestinan a algunos para el bien y a la gran mayoría para el mal. Adhiriéndose a las enseñanzas de los teólogos más rigoristas de su tiempo, predicó Calvino que «todo pecado es mortal, porque es rebelión contra la voluntad de Dios» [17]. Enseñó que si Dios perdona estos pecados se debe a su misericordia para con los predestinados y no a que los pecados sean veniales. Y si Dios castiga a los predestinados a la condenación eterna continúa siendo justo. Se nos presenta aquí una imagen terrorífica de Dios. Tanto dentro del calvinismo como del catolicismo, el concepto rigorista de pecado produjo innumerables traumas y nubló la fe en Dios que es amor para todos.

Tomando en serio el desafío de algunos ateos que nos dicen que si Dios existiese sería sin duda infinitamente mayor que el que hemos presentado, nos vemos forzados a examinar con esmero nuestro concepto de pecado mortal y venial. Sin embargo, muchas otras razones, además del secularismo y del ateísmo, nos fuerzan y ayudan a considerar la cuestión bajo una luz nueva.

Hemos ya prestado alguna atención a este problema en la perspectiva de una captación psicológicamente más perfecta de la opción fundamental. La comprensión que la Iglesia tiene de sí misma, tal como ha sido expresada por el concilio Vaticano II, es una contribución importantísima a la solución de nuestro problema, ya que la iglesia del concilio Vaticano II se ve más claramente en una perspectiva de «conocimiento de salvación» y como un evangelio viviente para el mundo actual. Enfrentada con una generación insatisfecha, se pregunta la Iglesia si presenta el mensaje del Dios viviente y amoroso en todas sus formulaciones doctrinales y en su actuación práctica.

2. *Graduación del pecado en la Biblia*

Sin duda que en la Biblia del Antiguo Testamento y del Nuevo se apunta a veces con claridad una graduación en el pecado [18], pero de seguro no en el sentido de distinguir entre pecados que deben ser confesados (pecados mortales) y pecados que pueden ser confesados (pecados veniales). Cuando la Biblia habla de pecado se mueve siempre en el contexto de la llamada a la conversión ya sea de una alienación parcial o total.

La llamada a la conversión fue particularmente urgente para Israel, ya que había recibido la alianza y la ley de la alianza, así como otras muchas señales de la bondad y misericordia de Dios. Los pecados de Israel eran, por consiguiente, más serios que los de los gentiles, que no habían recibido tantas señales de la misericordia de Dios ni un conocimiento tan preciso de su santidad.

El mayor de todos los pecados fue cometido por aquella parte de Israel que, a pesar de la plena manifestación del amor de Dios en Jesucristo, rechazó la nueva alianza. Deberemos comparar con este gran pecado el terrible pecado del cristiano, que, después de la iluminación por la fe y de un compromiso solemne con Cristo, se aleja de él. «Porque, si pecamos voluntariamente después de

haber aceptado el conocimiento de la verdad, ya no queda más sacrificio por los pecados, sino la terrible perspectiva del juicio y el fuego ardiente, que está para devorar a los enemigos. Si el que ha rechazado la ley de Moisés, muere sin compasión ante la declaración de dos o tres testigos, ¿de cuánto más duro castigo pensáis que será reo el que ha pisoteado al Hijo de Dios, y ha tenido por impura la sangre de la alianza con la que fue consagrado, y ha ultrajado al Espíritu de la gracia?» (Heb 10,26-29). Sin embargo, no sólo la apostasía, también una vida que contradice constantemente la fe que uno confiesa es una opción fundamental contra Cristo. Los que han deshonrado al Señor sirviéndole tan sólo con los labios escucharán en el juicio final: «No os conozco; apartaos de mí, agentes de iniquidad» *(anomia)* (Mt 7,23). Al pecado de «ortodoxia heterodoxa» se le da aquí el mismo nombre, *anomia,* que al pecado de los fariseos. «Por fuera parecéis justos ante los hombres, pero por dentro estáis llenos de hipocresía y de iniquidad *(anomia)*» (Mt 23,28). Todo el que por la opción fundamental de su vida rechaza la ley de la alianza participa, a su manera, en la oposición absoluta del anticristo contra el reino de Dios (Mt 24,12).

En los escritos de Juan, *anomia* significa el rechazo decisivo del camino amoroso de Dios por el desamor e injusticia respecto del prójimo (1Jn 3,4). Pero Juan insiste en que el verdadero creyente no comete el pecado de *anomia.* Del contexto podemos concluir que los pecados de los creyentes que después de su falta continúan buscando y amando a Cristo son de naturaleza totalmente diferente [19]. Por una parte, existen pecadores totalmente alienados que no «conocen» a Dios y, por otra, creyentes que no cometen el pecado de iniquidad, pero confiesan humildemente ante Dios que son pecadores y necesitan del perdón. «Si decimos que no tenemos pecado, nos engañamos a nosotros mismos, y la verdad no está en nosotros. Si reconocemos nuestros pecados, fiel y justo es él para perdonarnos los pecados y para purificarnos de toda injusticia. Si decimos que no hemos pecado, lo hacemos mentiroso, y su palabra no está en nosotros» (1Jn 1,8-10).

En una línea de optimismo común al Nuevo Testamento afirma san Juan que «sabemos que quien ha nacido de Dios no peca; sino que aquel que nació de Dios lo guarda y el maligno no lo toca» (1Jn 5,18). Con todo, los creyentes confiesan diariamente y suplican a Dios que perdone sus pecados de debilidad. Los pe-

cados de los cristianos pueden ser graves sin que encierren separación de Cristo. «Si alguno ve que su hermano comete un pecado que no lleva a la muerte, que pida y Dios le dará vida. Se trata de los que cometen pecados que no llevan a la muerte. Hay pecado que lleva a la muerte, por el cual no pido oraciones. Toda injusticia es pecado, pero hay pecado que no lleva a la muerte» (1Jn 5,16-17).

Sin que debilitemos el optimismo cristiano que nace del amor de Cristo, dice Santiago: «Todos caemos muchas veces» (Sant 3,2). Necesitamos ayuda y perdón curativo mutuos y deberíamos orar diariamente como penitentes: «Perdónanos nuestras deudas así como nosotros perdonamos a nuestros deudores» (Mt 6,12; Lc 11,4).

En el punto más alto de la escala se encuentra el pecado contra el Espíritu Santo. Este pecado no puede ser perdonado porque significa el endurecimiento absoluto del corazón, el rechazo total de la conversión, aunque la invitación vaya acompañada de todas las gracias de Cristo (cf. Mt 12,31ss; Mc 3,28s; Lc 12,10; 1Jn 5,16ss).

En el polo opuesto se encuentran las debilidades diarias de las que los santos se acusan. Entre ambos extremos se da una graduación. Existen pecados muy graves, como el incesto, que son, al mismo tiempo, particularmente escandalosos y provocan fuertes reacciones por parte de los dirigentes de la Iglesia (1Cor 5,1). Existen además otros pecados que quizás no son mortales pero necesitan de la «corrección fraterna» (cf. Gál 6,1; 1Jn 5,16).

En la Biblia no existe la menor indicación de que haya una medida cuantitativa para definir el límite entre pecado mortal y venial. La perspectiva bíblica es siempre de llamamiento a la conversión: ya sea la radicalidad de la conversión total de la oscuridad a la luz o la conversión de faltas graves que presentan, al menos, el peligro de separación de Dios, y también la conversión permanente de los santos penitentes, es decir, de todos los cristianos. La Biblia no permite que equiparemos todos los pecados graves o serios con los mortales ni da pie para que juzguemos todos los pecados veniales como no graves ni serios. No es bíblica la reducción de los pecados a dos categorías: pecados mortales y veniales. Pensar que los pecados veniales pueden no ser serios o graves es tan equivocado como considerar todas las heridas como no importantes juzgando que únicamente la muerte es algo serio.

3. *Reflexión teológica*

La credibilidad de la Iglesia podría peligrar en gran medida si después de la renovación bíblica las nuevas perspectivas aportadas por la antropología no fuesen tenidas en cuenta para una mejor comprensión a la hora de distinguir entre pecado venial y mortal [20]. Esta reconsideración es necesaria en primer lugar para la adecuada predicación de la conversión y también para una urgente renovación de la disciplina tocante al sacramento de la reconciliación. El principal interés deberá siempre residir en la proclamación efectiva de la buena nueva de que la conversión es posible y, por consiguiente, necesaria.

La llamada a la conversión no presupone que uno sepa si su pecado grave es mortal o no. Como ya hemos apuntado, la Iglesia de la antigüedad sometió determinados pecados muy graves, como apostasía, homicidio, aborto y relaciones adúlteras notorias, a una larga penitencia canónica. El criterio principal era la gravedad del escándalo ocasionado y, en consecuencia, la necesidad de reparación pública. En ningún momento dio a entender la primitiva Iglesia que sólo aquellos pecados sometidos a la penitencia canónica eran mortales. Proclamó siempre los catálogos bíblicos de pecados que se oponían a la aceptación del reino de Dios (Mt 25, 41-46; 1Cor 6,9-10; Gál 5,19-21; Rom 1,24-32; 13,13; 1Pe 4,3; 2Pe 2,12-22; Ap 21,27; 22,15). No se redactaron estos catálogos para decidir si existió o no pecado mortal, sino para subrayar el mensaje de que todo cristiano debe luchar con firmeza y sin desmayo contra estas actitudes en su corazón y en el mundo que le rodea, si quiere permanecer en el amor de Dios.

Cuando, alrededor del siglo VI, decayó la institución de la penitencia canónica, una nueva forma de penitencia surgió en las iglesias celtas de Irlanda y de Escocia y se extendió rápidamente por toda la Europa central y occidental. Quedó abolida la antigua norma de que la absolución se concedería tan sólo una vez en la vida y comenzó a impartirse la reconciliación siempre que existía una conversión seria y la voluntad de hacer penitencia.

Al mismo tiempo, se amplió en gran medida el catálogo de pecados que debían ser confesados al sacerdote. Con esta ampliación no se pretendió declarar que todos los pecados que debían ser confesados eran pecados mortales. El catálogo era claro y con-

creto; la graduación de los pecados se ponía de relieve en la penitencia que merecía cada uno. Esta práctica miraba, más bien, al pecado y a la satisfacción teniendo en cuenta la transgresión objetiva y no el delito subjetivo. No pretendía, en consecuencia, profundizar la cuestión sobre la línea divisoria entre pecado mortal y venial. Todos podían conocer el catálogo de estos pecados graves que debían ser sometidos al sacerdote en la confesión sacramental fuesen mortales o no.

Cuando, durante los siglos VIII y IX, la versión irlandesa-escocesa del sacramento de la penitencia fue adoptada en la mayor parte del Continente, se produjo un creciente interés por la interiorización, tendencia ya evidente en la renovación teológica acaecida en tiempos de Carlomagno. Más tarde, surgió Abelardo como una de las voces más significativas que se opusieron a la visión meramente cuantitativa y externa del pecado y de las obras penitenciales. A medida que transcurrió el tiempo, se dio mayor importancia en las obras teológicas sobre la penitencia a la llamada a la conversión del corazón, aun cuando la práctica de imponer penitencias objetivamente determinadas continuó siendo muy extendida. La visión de grandes teólogos como Tomás de Aquino y Buenaventura, así como otros muchos que subrayaron la opción fundamental del corazón, entró en fuerte competencia con las opiniones de los canonistas y de otros jerarcas de la Iglesia, más preocupados por la fiscalización externa detallada que por el discernimiento sobre las profundas actitudes del corazón de la persona.

Los decretos del concilio de Trento sobre la justificación y sobre el sacramento de la penitencia [21] reflejan las líneas teológicas mejores y mantienen, como perspectiva principal, la conversión mediante una fe profundizada: la conversión básica o primera de la alienación total que corresponde a la «primera justificación» y después la conversión continua que corresponde a la «segunda justificación». El concilio de Trento dio a la teología todas las oportunidades para un desarrollo sano. Sin embargo, bajo el impacto del legalismo, del rigorismo y, más tarde, del jansenismo y de la influencia de las ciencias empíricas, que afirman la cuantificación como medio principal de objetivación, los moralistas de los siglos XVII y XVIII sucumbieron con excesiva frecuencia a la determinación cuantitativa y meramente objetiva [22].

La conciencia de este desarrollo, más bien tardío e históricamente condicionado, exige mayor libertad para cambiar la tradición más reciente. Incluso entre los moralistas más conservadores del siglo pasado se protestó con frecuencia contra las consideraciones excesivamente cuantitativas.

Jamás pasó por la imaginación de los grandes teólogos medievales emplear criterios cuantitativos. Plantearon el problema desde el punto de vista de Dios. Por consiguiente, sería absurdo para ellos afirmar que Dios toma su voluntad y sus mandamientos en serio a partir de un cierto nivel.

Arthur Landgraf, que ha hecho una gran aportación a la investigación de la historia sobre el pecado venial, está convencido de que después de san Bernardo «quizás ningún escolástico ha osado jamás poner en duda el principio de que todo lo que va contra los mandamientos de Dios es pecado grave» [23]. Los escolásticos insistieron en que el rechazo plenamente libre y deliberado de un mandamiento en una cierta medida significa, en principio, el rechazo total de la voluntad de Dios. Sin embargo, como no percibieron plenamente todas las dimensiones de la imperfección humana, tuvieron grandes dificultades a la hora de explicar la posibilidad del pecado venial. Siguiendo a Escoto, enseñaron algunos que el pecado venial es posible sólo cuando se abandona un consejo; la transgresión de un mandamiento sería siempre pecado mortal. Sin embargo, ninguno de los grandes teólogos escolásticos de la edad media sacó la conclusión que caracterizaría más tarde a la teología de los rigoristas y de Juan Calvino. Éste enseñó que «todo pecado es mortal, porque implica una rebelión contra la voluntad de Dios y este rechazo provoca necesariamente su ira» [24].

Los teólogos medievales y Calvino pretendían inculcar la doctrina de que la voluntad de Dios debe ser aceptada íntegramente; deseaban llevar al convencimiento de que es preciso esforzarse con todas las energías del corazón y de la mente por alcanzar una conversión total. Pero a partir del momento en que las consideraciones cuantitativas entraron en juego, un rigorismo legalista trastornó el panorama teológico.

Un católico contemporáneo de Calvino, Johannes Major, enseñó que robar de una a cinco espigas de trigo de la cosecha de un rico no era pecado; robar de seis a diez espigas era pecado venial y hurtar más de once espigas era ya pecado mortal [25]. Un número de moralistas intentó explicar cómo la mínima diferencia

cuantitativa podría suponer una diferencia cualitativa absoluta entre el pecado mortal y venial. Con frecuencia, se empleó el ejemplo usado por Claudio Lacroix[26]. Repetía este autor que una gota de bebida alcohólica podía emborrachar a una persona y hacerle culpable de pecado mortal. De esta forma, prevalecieron las matemáticas sobre el conocimiento de la persona en su grandeza y en sus debilidades.

En mi reflexión arranco del punto de donde partieron los grandes escolásticos: es preciso aceptar la voluntad de Dios en su totalidad. Con todo, poseemos hoy mayores conocimientos sobre la imperfección humana y sobre una psicología del desarrollo. No todo acto humano expresa a la persona en su totalidad. El pecado mortal es una opción fundamental que acaece sólo cuando un acto humano pecaminoso nace de la profundidad de la conciencia y de la libertad o alcanza esta profundidad y revela entonces que la persona con plena responsabilidad abusa de la libertad. En la opción fundamental, una persona se expresa y determina en su existencia básica[27].

Esta concepción no niega en absoluto la importancia del objeto del acto ni la gravedad de la materia; pero la gravedad o importancia adquiere significación moral sólo en proporción al desarrollo actual del conocimiento y de la libertad de la persona y en la medida en que la profunda determinación de sí mismo, que llamamos opción fundamental, entra en juego.

Con todo, no existe posibilidad de dar una determinación cuantitativa general y exacta de dónde comienza el pecado mortal y termina el venial. Esta imposibilidad es consecuencia de la gran diversidad del equipamiento psicológico y del talante moral y religioso de las personas, así como de la gran divergencia de los entornos. Esta solución al problema crucial de la razón última para la posibilidad de un pecado venial encierra importantes aspectos pastorales. Es una llamada urgente a la plena aceptación de la ley de gracia, en la que explotamos nuestros talentos y carismas de acuerdo con las posibilidades actuales y con las necesidades de los otros. Un cristiano jamás debería sucumbir a la tentación de hacer cálculos matemáticos sobre el límite superior e inferior de la voluntad de Dios a fin de evitar el pecado mortal.

A esta postura deberá acompañar una enseñanza moral que sensibilice a la persona incrementando su responsabilidad y aumentando los conocimientos que ofrece la psicología.

Esta enseñanza moral estará caracterizada por la radicalidad de la llamada a la conversión. Sin embargo, no deberá conducir al rigorismo ya que deberemos tener siempre presente la progresividad del crecimiento de la persona humana y las variadas influencias que explican por qué muchos actos pecaminosos no nacen de la profundidad interior en la que se toman las decisiones fundamentales de la vida.

Una mejor comprensión de la opción fundamental a la luz de las ciencias del comportamiento hará que no hablemos con ligereza sobre pecados mortales de los preadolescentes o de los niños de siete y ocho años de edad. El canon 906 del *Código de derecho canónico* parece sugerir que los niños, a partir de la edad del discernimiento, pueden cometer pecado mortal ya que están obligados a confesar anualmente, en el sentido del canon 901, que vincula con obligación estricta tan sólo a quienes son conscientes de haber cometido pecado mortal.

Pero, ¿qué imagen de Dios presentamos si hablamos de pecados mortales de niños, pecados que merecerían la condenación eterna por parte de un Dios santísimo y misericordioso, cuando ni siquiera los regímenes civiles más totalitarios se atreverían a afirmar que niños de siete o, incluso, diez años de edad pueden cometer un crimen merecedor de castigo o de la pena de muerte o de cadena perpetua? En todo caso, debemos recordar que jamás puede identificarse al pecado venial con pecado no grave. La psicología del desarrollo nos habla también de la gran importancia de la infancia y de la juventud para el crecimiento en la madurez de conciencia.

4. *Formulaciones de los catecismos preconciliares*

Los diversos catecismos empleados con anterioridad al concilio Vaticano II tienen casi idénticas formulaciones para determinar cuándo una persona comete pecado mortal: cuando quebranta la ley de Dios en materia grave, con pleno conocimiento (deliberación) y plena libertad de voluntad, su pecado es mortal. Si quebrantamos la ley de Dios en una materia considerada como de escasa importancia, si la quebrantamos en una materia grave pero sin pleno conocimiento y libertad de voluntad cometemos únicamente pecado venial[28].

Con toda claridad, insinúan estas formulaciones que podemos trazar una línea cuantitativa precisa, con la que separamos lo grave de lo no importante o menos grave. La fórmula desconoce los problemas de cómo una diferencia cuantitativa pequeña puede aportar una diferencia cualitativa total entre pecado mortal y venial. No se indica la síntesis de cómo los dos elementos hacen posible el pecado venial: cómo el objeto del acto y la imperfección del acto mismo están mutuamente relacionados. No se tiene en cuenta el desarrollo psicológico o cultural de la persona. De ahí que la fórmula pueda derivar tanto hacia el laxismo como hacia un rigorismo extremo. Los que recibieron del Señor cinco talentos, pueden, entonces, sin escrúpulo, ocultar cuatro en la tierra ya que, en este caso, cumplen con el mínimo exigido por la ley, mientras que los que recibieron menos de un talento, y son, por consiguiente, menos capaces de arreglárselas con una línea de demarcación fija entre pecado mortal y venial, no tienen otra salida que la desesperación. Los catecismos no consiguen alertar a sus lectores sobre el peligro de interpretaciones equivocadas. Ofrecen mil excusas para los que tomaron las palabras al pie de la letra. ¿Podremos encontrar jamas conocimiento perfecto, perfecta deliberación y libertad perfecta? Como mínimo, deberíamos exigir a un catecismo la formulación más cuidada sobre conocimiento *proporcionado,* deliberación y libertad *proporcionadas:* es decir, el grado de conocimiento y de libertad necesario para merecer el castigo del pecado mortal, la condenación eterna. Sin embargo, este problema ha quedado fuera de consideración porque la formulación ha nacido en el plano del «conocimiento de dominio». Por consiguiente, en todos estos aspectos que no son accesibles a la fiscalización humana se ha dejado de lado el conocimiento más profundo, el conocimiento de salvación.

5. *Pecado mortal «ex toto genere suo»*

Tan pronto como nace una determinación cuantitativa de la línea de separación entre pecado mortal y venial se plantea la cuestión de si este tipo de determinación se aplica a todas las áreas de valores, de obligaciones y de virtudes. En otras palabras: ¿Existen determinadas áreas que no permiten parvedad de materia? Muchos moralistas de los siglos pasados, aunque no todos, enseñaron que

existen algunas áreas en las que la presunción está siempre a favor de que la transgresión de la ley o de la virtud incluso en grado mínimo debería ser considerada como pecado mortal. Ésta es la significación del título «pecado mortal *ex toto genere suo*», es decir: «mortal en todos sus grados y dimensiones».

En unos tiempos en que los monarcas absolutos y las autoridades eclesiásticas estaban grandemente preocupadas por el dominio de la ortodoxia en las formulaciones y por la sumisión total del creyente, muchos moralistas afirmaron que la menor duda en materias que afectasen a la ortodoxia de las formulaciones, ya fuera en el pensamiento, en la palabra o en prácticas supersticiosas, debería ser considerado como pecado mortal. Al mismo tiempo permitieron una medición cuantitativa de transgresiones en materias de los principales mandamientos divinos de misericordia, justicia, paz y respeto a la dignidad de cada persona.

Como hemos visto, cualquier medición cuantitativa del pecado es despersonalizadora y, en nuestros ambientes actuales, inaceptable. El colectivismo marxista que pretende garantizar la uniformidad imponiendo idénticas medidas cuantitativas a todo y ejerciendo un dominio frustrador en favor de la línea del partido, ha hecho germinar en las personas religiosas gran alergia a las consideraciones matemáticas en temas de moral y de religión.

Una enseñanza en que la menor diferencia cuantitativa pudiese explicar la diferencia cualitativa absoluta entre infierno y purgatorio ofrece una falsa imagen de Dios y puede convertirse en tentación real contra la fe. Afortunadamente, la teología moral de nuestros días se esfuerza por revisar las categorías tradicionales que llevaron a la idea de que, en algunos campos de la moral, cualquier falta sería pecado mortal mientras en otros campos comenzaría el pecado mortal sólo a partir de un bien definido grado de desorden.

Los moralistas sensibles comprendieron siempre que sus categorías respecto de la gravedad de materia pueden servir sólo como método práctico. Tendrían únicamente la finalidad de advertir del peligro. Perderían, en cambio, todo su sentido si un confesor juez, que desea fiscalizar las conciencias de los creyentes de acuerdo con la mentalidad de línea divisoria los emplease como criterios.

La advertencia profética tiene sentido si incluye todos los valores, obligaciones y virtudes importantes, especialmente la justicia social, la paz y el perdón reparador. Para la persona moderna

carecerá de todo sentido si se reduce a temas de ortodoxia y de sexto mandamiento.

Además, sólo podremos hablar y exhortar proféticamente si conocemos las condiciones reales en que se mueve la humanidad de nuestros días y somos capaces de interpretar los signos de los tiempos. Una teología moral que desee estimular la conversión y sacudir las conciencias superficiales no ofrece espacio para clasificaciones abstractas, para medidas precisas de culpa personal o para un rigorismo que en determinados campos ve siempre pecado mortal. A este respecto, es interesante señalar que el concepto tradicional de mortal *ex toto genere suo* ha cambiado con frecuencia, en el pasado, su significación y que no tiene a su favor una tradición comúnmente aceptada [29].

6. *¿Es mortal todo pecado contra el sexto mandamiento?*

Durante los últimos siglos, el creyente se sintió particularmente perplejo ante el énfasis especial que muchos moralistas y la inquisición romana universal dieron a la idea de que todo pecado de pensamiento, de deseo o de obra contra el sexto mandamiento era pecado mortal *ex toto genere suo*. Las razones y motivos que se escondían tras esta afirmación eran muy variados.

Una de las principales razones era que la castidad estaba absolutamente relacionada con la santidad de la vida humana. Tomás de Aquino y muchos moralistas de los siglos pasados estaban convencidos de que el semen humano era «algo divino porque es una persona humana en potencia» [30]. En consecuencia, para ellos todo pecado de lujuria era semejante a un homicidio ya que «es un ataque a la vida humana en potencia, ya que encierra un desorden respecto del acto de procreación humana» [31]. En el plano pastoral se atribuía a esa doctrina el carácter de advertencia pedagógica: toda persona que con plena advertencia y libertad busca egoístamente el placer sexual o sensual se expone a todas las tentaciones y desórdenes que pueden seguirse si mantiene deliberadamente tales intenciones. El estudio muy detallado de Kleiber ofrece suficientes pruebas de que esa doctrina se interpretó de diversas maneras y encontró con frecuencia fuerte oposición por parte de teólogos muy significativos dentro de la Iglesia. Por consiguiente, es imposible pretender que se trata de doctrina común o de tra-

dición arraigada. Sin embargo, en su declaración del 15 de enero de 1976, sobre temas concernientes a la moral sexual, la Congregación para la doctrina de la fe no sólo confirmó esta tradición rigorista sino que incluso añadió una nueva dimensión afirmando que no sólo no puede permitirse parvedad de materia objetivamente, sino que debe presuponerse que incluso subjetivamente se ha cometido pecado mortal, a no ser que existan pruebas evidentes de lo contrario [32].

Lo que realmente importa en este campo es la autoridad de las razones de peso, los buenos argumentos y la sensibilidad pastoral. Entre los teólogos moralistas crece cada día más el consenso de que el sexto mandamiento está sujeto exactamente a las mismas normas que los demás mandamientos. Desde el punto de vista público es imposible aceptar la parvedad de materia respecto del amor fraterno, de la justicia y de la paz y afirmar, al mismo tiempo, que en materia de castidad todo es pecado mortal.

Para resolver este problema se ha emprendido un esfuerzo común en dos direcciones diferentes que llevan, sin embargo, a casi idéntica conclusión.

1) Una de las direcciones consiste en partir de la doctrina medieval que enseñó que todo acto perfectamente deliberado y libre contra cualquiera de los mandamientos de Dios es, en principio, pecado mortal y que será venial únicamente a causa de la imperfección del acto. Podemos, pues, aplicar este mismo principio a todos los campos de la moral incluyendo, por supuesto, al sexto mandamiento.

Debemos advertir que nadie puede transgredir uno de los mandamientos de Dios obstinadamente sin ponerse en peligro de cometer pecado mortal. Pero deberíamos tener presente que hablamos de actos que encierran plenamente el carácter de decisión libre y deliberada, condición imprescindible de la opción fundamental. Respecto de una persona que busque seriamente a Dios como su meta última no existe presunción de que ha cometido pecado mortal mientras permanezca la disposición de la buena voluntad. Quizás los actos del individuo puedan ser graves o serios, pero probablemente no son mortales en el caso de una persona que lucha por superar un hábito y que inmediatamente después de cometer el pecado se arrepiente seriamente. También en materia de castidad debería prestarse atención prevalente a la ten-

dencia global del individuo. ¿Progresa en la virtud de la castidad o denota un creciente descuido?

La psicología nos impide admitir la presunción de que el cristiano medio comete pecado mortal siempre que se trata de *delectatio morosa* (pensar con complacencia en temas sexuales) o que existe exceso de placer sensual cuando los esposos y prometidos intercambian besos, etc. En contra del rigorismo, deberemos repetir que la presunción está a favor de que el pecado mortal no existe mientras una persona se esfuerce por vivir la castidad tal como él la entiende según su buena voluntad.

2) El planteamiento de los manuales más tradicionales parte de la distinción entre materia grave y *relativamente* pequeña. Aun cuando afirmamos que la posibilidad de cometer pecados veniales cuando se incumple un mandamiento de Dios deriva simplemente de la imperfección del acto, podemos aceptar como método práctico la distinción entre materia grave y parva. Pero en tal caso, parece sabio aceptarla para el sexto mandamiento igual que para los otros mandamientos. Pero hablamos de materia *relativamente* parva; es decir: lo vemos todo en relación al desarrollo psicológico y espiritual de la persona e insistimos en la necesidad de crecimiento. Por consiguiente: lo que en un momento pudiera ser considerado como relativamente parvo deberá ser tomado con mucha mayor seriedad después de una conversión intensa.

Quizás en el plano práctico el resultado sea similar, a pesar de los diferentes puntos de partida: sean cuales fueren las deficiencias en la no plena observancia de los mandamientos de Dios, la persona que se esfuerza seriamente por conocer la voluntad de Dios y por ponerla en práctica y, al mismo tiempo, siente pesar sincero por sus fracasos y pecados puede confiar en que se halla aún en gracia de Dios y continuar su andadura libre de las ataduras de los escrúpulos.

Repitámoslo de nuevo: todos los pecados, en todas las áreas, son serios y deben ser tomados en serio. Así como las heridas y la enfermedad no son la muerte pero deben ser tomadas en serio, de igual manera el pecado. La persona que está enferma busca la salud y sería postura particularmente incomprensible permitir que la enfermedad avanzase sin oponerle resistencia. De igual manera, debería comprender un cristiano lo peligroso de colocarse en una pendiente resbaladiza sin hacer serios esfuerzos por enmendar-

se de sus pecados. Sin embargo, la persona cuyas relaciones básicas con Dios y con su prójimo son sanas, al menos en el sentido de una mejoría general, se halla en el camino de la salvación aun cuando encuentre dificultades en algunas áreas de la moral, incluso en el campo de la castidad.

4. ¿Puede imponerse una ley bajo pena de pecado mortal?

La inmensa mayoría de pecados que los cristianos normales preconciliares acusaban en la confesión por devoción eran pecados contra las leyes de la Iglesia más bien que contra el amor fraterno, contra la justicia, contra la paz y el perdón. En esta encrucijada de la historia de la Iglesia, teniendo en cuenta la renovada interpretación que nuestra Iglesia hace de sí misma, no podemos evitar otro problema candente: «¿Puede la Iglesia imponer, bajo pena de pecado mortal, algo no exigido por el Evangelio ni por la ley que Dios ha escrito en el corazón de la persona? Deberemos considerar este interrogante en el contexto más amplio de si las leyes humanas, como tales, pueden obligar en conciencia y bajo qué condiciones.

1. *Autoridad al servicio de la conciencia*

El recto ejercicio de la autoridad humana, ya sea por parte de los padres, de la sociedad secular o de la Iglesia, deberá tener presentes la ley del evangelio y la ley natural. Esta autoridad humana se convierte en factor moral, sin embargo, únicamente cuando las directrices, órdenes, leyes y preceptos, a través de sus auténticos valores, pueden apelar a la conciencia moral. Infringir un precepto o ley humanos será moralmente culpable si se percibe, al menos implícitamente, la malicia intrínseca de la transgresión. Si los niños están profundamente convencidos de que sus padres son buenos y de que lo que ellos exigen es bueno, se sentirán obligados en conciencia a responder con obediencia amorosa.

Las leyes justas del Estado protegen la libertad de todos, el derecho de todas las personas al desarrollo de la libertad y todos los demás derechos básicos frente a la arbitrariedad y abusos de libertad por parte de individuos o de grupos. Sin embargo, nos

encontramos con la triste realidad de que con excesiva frecuencia el ejercicio de la autoridad humana no promueve la salud moral. En efecto, con frecuencia se convierte en freno al desarrollo moral. Esto acaece de forma especial cuando el ejercicio de la autoridad es una demostración de poder, el dominio por el dominio, manifestación de una actitud dominante. La situación es aún peor cuando quienes abusan de la autoridad e imponen leyes injustas intentan manipular las conciencias de sus súbditos apelando hipócritamente a motivos morales hasta el punto de blandir la amenaza de sanciones para la vida venidera.

2. *Riesgo de alienación de la conciencia*

La psicología profunda ha ofrecido suficientes pruebas de que muchas neurosis, especialmente en forma de complejos de culpabilidad, tienen su origen en la infancia y nacieron del miedo del niño a ser castigado. En la mayoría de los casos, brotaron del temor a perder el amor de los padres. Este complejo de culpabilidad es uno de los principales obstáculos que impiden que las personas alcancen la fe y confianza auténticas en un Dios que es amor.

En una época caracterizada por el ateísmo y por una seria crisis de fe, unida con frecuencia a la crisis de autoridad, deberá la Iglesia ponderar todas estas cosas con mucho cuidado. Una de sus primeras tareas consistirá en examinar la cuestión de si tiene ella derecho a imponer sus propias leyes bajo sanciones graves, incluyendo la sanción de pecado mortal.

La era constantiniana trajo como secuela innumerables tentaciones a emplear sanciones religiosas y amenazas de castigo eterno para imponer leyes que ni servían al evangelio ni al desarrollo de la persona humana. Muchas de esas leyes estaban motivadas por el poder temporal de la Iglesia y por su alianza con la autoridad civil. Quizás los mayores culpables fueron los moralistas de algunos siglos pasados quienes tan frecuente y ligeramente decidieron sobre la sanción de pecado mortal para leyes de la Iglesia que tienen poca o ninguna importancia respecto de la adoración de Dios en espíritu y en verdad o de la justicia y de la paz.

Muchas cosas se impusieron bajo pena de pecado mortal: la asistencia regular y absoluta a misa todos los domingos y fiestas de precepto, abstinencia de comer carne el viernes y durante la

cuaresma, el ayuno eucarístico desde la media noche tan estricto que algunos moralistas osaron decir que una persona que hubiese tomado una gota de agua o que no hubiese escupido un copo de nieve o una lágrima que rodase por la mejilla cometería pecado mortal y quebrantaba la ley de la Iglesia recibiendo la comunión. Las celebraciones litúrgicas mismas estaban sometidas a cientos de leyes y de rúbricas y los moralistas consideraban a la mayoría de éstas como obligatorias bajo pena de pecado mortal. Algunos moralistas idearon también la doctrina de que omitir una parte muy pequeña del breviario habría supuesto pecado mortal; algunos llegaron a afirmar que se cometía pecado incluso si la negligencia era fruto de debilidad humana y no de la malicia.

Karl Rahner define bien la reacción del hombre moderno cuando pregunta: «¿Quién osaría hoy atribuir tan fácilmente a los preceptos de la Iglesia, incluso a las bagatelas, el carácter de una obligación bajo pena de pecado mortal?» [33].

Cierto número de moralistas llegaron a afirmar que la Iglesia, mediante una disposición positiva, puede imponer bajo pecado mortal lo que, por su naturaleza, obligaría tan sólo bajo pecado venial [34]. Es sorprendente, sin embargo, que ninguno de estos teólogos se haya preguntado jamás sobre el tipo de imagen de Iglesia, y especialmente de imagen de Dios, que refleja esta opinión.

3. *Hacia una solución*

Nos hallamos muy lejos de haber resuelto todos los problemas. Queda un número de interrogantes abiertos. Sin embargo, me atrevo a ofrecer algunos puntos de partida:

1) Ninguna ley humana puede tener poder para obligar en conciencia si es arbitraria. Podrá obligar si sirve al bien común, a la justicia y a la paz, al desarrollo y a la responsabilidad de la persona humana.

2) Todas las disposiciones positivas de la Iglesia deberán estar absolutamente subordinadas a su misión de educar las conciencias y de llamar a la conversión. Todas sus leyes positivas deberán estar al servicio de la «ley de la gracia», la «ley de la fe». Las leyes de la Iglesia que vayan más allá del evangelio y de la ley de Dios escrita en el corazón y en la mente de la persona deberán ser, al menos, una respuesta a los signos de los tiempos. En

consecuencia, no podrán obligar la conciencia fuera de un contexto histórico particular que hizo necesarias o útiles las leyes mencionadas.

3) Las leyes positivas de la Iglesia jamás deberán generalizarse indebidamente o ser impuestas a personas de culturas y condiciones sociales ampliamente diferentes a no ser que encierren algo verdaderamente necesario para el bien de todas estas personas.

4) En una época crítica, las leyes de la Iglesia serán más efectivas si aportan argumentos que demuestren su necesidad o genuina utilidad que si se imponen mediante sanción. La obligación bajo pecado, especialmente bajo pecado mortal, nacerá siempre de la urgencia e importancia de la ley misma, jamás de la voluntad del legislador. Pero esta importancia deberá ser puesta de manifiesto no tanto a través de la sanción cuanto por medio de las motivaciones. Sanciones y amenazas de castigo exageradas se dirigen sólo al *super ego* y pervierten sus dinamismos.

5) En mi opinión, jamás debería la iglesia imponer una ley humana bajo amenaza de pecado mortal, que significa amenaza de condenación eterna. Yo no puedo concebir que una disposición positiva que no forma parte del evangelio, ni de la ley natural, pueda ser tan importante como para equipararse a la amenaza de castigo eterno.

No hay duda de que la Iglesia debe ser fiel a la enseñanza de Cristo quien a veces advirtió del peligro de condenación eterna. Pero nuestro problema ahora es cómo podemos hablar de manera adecuada sobre esta verdad al mundo moderno, consciente de las enormes exageraciones de moralistas y sacerdotes que multiplicaron las amenazas de pecado mortal por cuestiones sin importancia.

De seguro que muchas personas se preguntarán hoy cómo una ley positiva, que no puede ser presentada como exigencia del evangelio o de la naturaleza humana, ni como respuesta a los más urgentes signos de los tiempos, puede tener la importancia como para justificar el castigo capital, en el terrorífico sentido de condenación eterna al infierno. No hablo de desprecio ni de rebelión contra la autoridad que ha sido instituida por Dios ya que tal rebelión significaría rechazo de una parte esencial del evangelio; pero si las exageraciones intolerables, los abusos de autoridad provocan protestas desmedidas contra las autoridades oficiales, el pecado de quienes provocan tales rebeliones será mayor que el de los que sufren psicológicamente a consecuencia de estas tácticas.

6) La sanción *sub gravi,* añadida a una disposición de la Iglesia, puede significar simplemente que ésta es una materia importante y que quienes no obedezcan pueden exponerse al serio peligro de ofender a Dios gravemente. En lenguaje tradicional, podría esto significar un pecado venial grave que encierra siempre el peligro de ponerse en el resbaladero hacia el pecado mortal.

Sin duda que la Iglesia podrá alertar al creyente advirtiéndole que negarse a observar disposiciones positivas muy importantes puede constituir peligro grande para el desarrollo de la libertad cristiana y para la necesaria solidaridad de salvación. Pero una tradición ulterior, seguida por muchos manuales, entendió *sub gravi* como declaración directa de que el incumplimiento de aquella ley será castigado por Dios con la condenación eterna. Si es preciso hacer alguna exhortación, hágase dentro del respeto a Dios, en la plena conciencia de que Dios no recibe órdenes de los hombres. Más aún, deberá ser siempre evidente que la exhortación en cuestión nace de la auténtica justicia e importancia de la ley y no de exageraciones arbitrarias.

4. *Algunos ejemplos clásicos*

Algunos ejemplos ayudarán a clarificar este problema. Escojo tres que tienen importancia por sí mismos:

a) Obras penitenciales

La penitencia, en sentido más amplio, es exigencia absoluta del evangelio para todo el que se ha alejado de Dios. Igualmente, deberá afirmarse la urgencia de la conversión continua para todos nosotros si estamos en gracia. La conversión encierra la disposición a reparar por nuestros propios pecados y a distanciarnos de todas las formas de egoísmo personal y de grupo. Entendida así, la penitencia es, sin duda, obligatoria en el sentido más serio.

Cuestión totalmente diversa es cómo determinadas obras penitenciales prescritas por la Iglesia pueden obligar bajo pecado mortal. En la primera parte de la constitución *Poenitemini,* Pablo VI subraya la penitencia en una línea que coincide prácticamente con la conversión exigida por el evangelio[35]. El papa tiene detrás de sí

toda la tradición de la Iglesia cuando enseña, en esta materia, que «todos los creyentes están obligados por la ley de Dios a hacer penitencia» [36].

En la segunda parte, la Constitución especifica, con gran moderación, algunas celebraciones comunitarias de la penitencia y contadas obras penitenciales. Se confiere gran libertad a las conferencias episcopales para especificar las penitencias de forma que sean una llamada a la caridad y a la penitencia en cuanto que promueven el amor fraterno y la justicia. Sobre las celebraciones y obras penitenciales se dice: «La observancia esencial de ellas obliga gravemente *(sub gravi).*»

La Iglesia deberá señalar formas concretas y tangibles y tiempos determinados para llamar a los cristianos regularmente a la conversión y a la reflexión con miras a la penitencia. Las palabras de la constitución sobre las graves obligaciones de la observancia sustancial pueden ser entendidas como advertencia seria de que quienes se niegan en redondo a aceptar esta invitación de la Iglesia a hacer penitencia se exponen al grave peligro de abandonar también la llamada del evangelio a la penitencia, es decir, a la conversión.

Una observancia meticulosa de rituales penitenciales mínimos puede ser una evasión inmensa, una alienación. La constitución apostólica es una predicación en la que los rituales y obras penitenciales se convierten en símbolos, símbolos reales, de la llamada a la conversión total. Quienes acepten esta significación prestarán también atención al esfuerzo pedagógico de la Iglesia.

b) La oración sacerdotal y las oraciones

Por llamamiento y gracia de Dios, la Iglesia es una «casa de oración» (cf. Is 56,7). Una de las tareas fundamentales de la Iglesia consiste en educar a todos los fieles, y particularmente a los sacerdotes y religiosos, en una profunda vida de oración. En consecuencia, tiene la Iglesia obligación de garantizar, de forma concreta, la continuidad de la oración y los medios necesarios para que todos aprendan cómo orar mejor, a permanecer fieles y a prestarse mutua ayuda. La ley de la Iglesia relativa al oficio divino no es, en consecuencia, un mero consejo sin obligatoriedad; es una ley que obliga verdaderamente en conciencia.

Aprender a orar y ayudar a otros en la vida de oración para transformar toda su vida en adoración a Dios en espíritu y en verdad es asunto de vida o muerte para toda la Iglesia: para cada uno de los fieles y, de manera muy especial, para los sacerdotes y religiosos ya que han recibido una vocación y carisma especiales para la oración.

La casuística meticulosa sobre la porción de oficio divino que obligaría bajo pecado mortal logrará oscurecer el llamamiento evangélico a una vida de oración; originará el minimalismo o una escrupulosidad excesiva, enemigos ambos de la verdadera oración. Sería un insulto a la Iglesia afirmar que ésta desea que Dios condene al infierno a todo sacerdote que, en lugar de recitar el breviario, busca, en particular y con otros, una forma de oración y de meditación que le ayude a un mayor crecimiento y solidaridad en Cristo. Debería siempre ponerse de manifiesto que la Iglesia busca en primer lugar prestar ayuda en el camino de la salvación. La ley deberá ayudar a una vida de oración auténtica y no viceversa.

c) Asistencia regular a la santa misa

El ejemplo más delicado se relaciona con la obligación de asistir regularmente a misa todos los domingos y fiestas de precepto. Topamos aquí, de nuevo, con un problema de pedagogía. Nadie puede dudar del lugar central que ocupa la eucaristía en toda la vida de la Iglesia y en la del creyente. Sin embargo, cometería la Iglesia un grave error si presentase la eucaristía principalmente como una ley rodeada de amenazas durísimas. La eucaristía es gracia, un gran don de Dios, y, por consiguiente, con todo derecho prescribe la Iglesia la asistencia regular a misa cada domingo y día festivo a no ser que exista una razón proporcionada que excuse a una persona. Sin embargo, dado que la regularidad *absoluta* no puede considerarse como ley divina, parece desproporcionado amenazar con la condenación eterna cada vez que uno, de manera excepcional, abandona la misa. Esta proporción es particularmente chocante cuando la celebración de la eucaristía en determinadas parroquias no es, en absoluto, atractiva.

Considero razonable hablar de obligación grave de asistir a misa el domingo, pero no en el sentido de «bajo pecado mortal». El rechazo eterno por parte de Dios parece estar fuera de toda pro-

porción con el abandono ocasional cuando éste no es consecuencia de una mala voluntad obstinada, sino producto de la debilidad humana e incluso de la superficialidad.

Según Georg Troxler [37], san Antonino de Florencia (muerto en 1459) fue el primero en afirmar que la regularidad absoluta en la asistencia a misa cada domingo obliga *sub gravi*. Existen razones para pensar que, al igual que muchos otros, entendió el *sub gravi* como una advertencia sobre el peligro grave más bien que en el sentido de «bajo pecado mortal». Uno de los teólogos más sobresalientes del concilio de Trento, Melchor Cano, distinguía aún con toda claridad entre *sub gravi* y «bajo pecado mortal». Por ejemplo, cuando explica que una persona que ha cometido pecado mortal y ha recibido después la sagrada comunión, previo un acto de arrepentimiento y postpuesta la confesión por negligencia, peca muy gravemente pero no comete pecado mortal [38]. Troxler nos dice también que antes del nuevo *Código de derecho canónico* (1917), canon 1248, jamás existió una ley semejante para toda la Iglesia universal. A partir de este momento se dice que la asistencia absolutamente regular a misa obliga bajo pena de pecado mortal. Pienso que incluso el canon 1248 permite una interpretación más matizada.

V. El evangelio de la conversión

Cristo, verdadero Hijo de Dios y verdadero Hijo del hombre, es el evangelio viviente, el sacramento de conversión, el que libera del pecado, es fuente de renovada libertad. Es el profeta que desenmascara nuestra alienación y nos conduce al reino de la verdad y de la reconciliación. Es la alianza, la solidaridad salvadora, el único camino a la libertad frente a la solidaridad con el pecado. Cristo nos ha enviado el Espíritu Santo para que renueve los corazones de las personas y la faz de la tierra, para hacer una creación nueva.

1. *Cristo, sacramento original de conversión*

Cristo simboliza y lleva a cabo la realidad de la conversión. Es el único que viene del Padre y retorna a él. Aporta a la humanidad la experiencia salvadora de la proximidad de Dios, llama a todos

a la amistad con Dios y, así, a volver al Padre con él, en él y por él. El misterio pascual no es sólo fuente de salvación. Simboliza también, de la manera más realista, el contenido y el camino de la conversión: la victoria sobre el pecado y la dedicación total a la voluntad del Padre.

El sumario programático más antiguo de la actividad de Cristo le presenta como heraldo de la buena nueva de conversión. «Se fue Jesús a Galilea, donde proclamaba la buena nueva de Dios, diciendo: Se ha cumplido el tiempo; el reino de Dios está cerca; convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,14-15).

Jesús hace referencia al «tiempo favorable» anunciado por los profetas, el tiempo en el que él llevará a cabo una nueva alianza y otorgará a su pueblo un corazón nuevo y un espíritu renovado. Es la venida del reino de Dios: Dios nos guía por medio de su propio Espíritu, a través de muchas señales de su amor y reuniendo a las personas en el reino de justicia y de paz. Todo esto es fruto de la iniciativa libérrima y amorosa de Dios. Del indicativo de las acciones de Dios nace la invitación urgente, «convertíos y creed en la buena nueva» (Mc 1,15). A partir de este momento la conversión es posible y, por tanto, obligatoria. No se trata de una conversión intelectual o moral. Su contenido auténtico es la fe como aceptación gozosa, agradecida y humilde de aquel que es la verdad, el camino y la vida.

La fe es una respuesta de toda nuestra vida, dedicación a Cristo en la línea del misterio pascual. Fe es amor fiel de Jesús quien, por su amor infinito, ha vencido el pecado. Es fidelidad agradecida a él, que nos lleva al Padre. Conversión, a la luz del misterio pascual y de todo el evangelio de Jesús, significa sobre todo alejamiento total del pecado, del egoísmo, de la arrogancia, del orgullo, de la alienación: vuelta a Dios, que ha vuelto su semblante hacia nosotros.

El término griego para conversión es *metanoia*. Incluye arrepentimiento, profundo dolor por los pecados. Con todo, su significación esencial es una nueva relación con Dios, un retorno a la casa paterna, estar con él, que es el Emmanuel, «Dios con nosotros». Lo que el Nuevo Testamento dice sobre la conversión continúa la línea del Antiguo Testamento. En éste, promete Dios que el pueblo retornará a su país cuando se haya convertido a él. «Convertirse», *shub*, aparece unas mil cincuenta y nueve veces en el Antiguo Testamento [39].

El núcleo de la conversión es la fe en Jesús y la confianza en él, que es nuestra esperanza. No se trata de una vaga confianza de que él salvará nuestras almas; es nuestra total dedicación a él, que es la verdad. Por tanto, la conversión incluye una respuesta afirmativa, total, a la verdad y al camino que él nos enseña. Para nosotros, fe es conocerle con corazón agradecido y amoroso, confiarnos a él, el camino, el único que nos guía.

La conversión implica la totalidad del ser humano en todas sus relaciones fundamentales. Es respuesta total a la llamada de Dios, una decisión fundamental [40]. Hemos visto con anterioridad que la conciencia susurra un deseo profundo de totalidad e integridad. La opción fundamental, si es opción madura en favor de Dios y del bien, es la senda que conduce a la totalidad. La conversión al evangelio en fe viviente es mucho más que conversión al cumplimiento de unos mandamientos e incluso mucho más que la aceptación de un código completo de moral. Es renacer a una nueva vida, a la plenitud de vida en Cristo Jesús, inserción en la corriente de su amor para toda la humanidad y unión en su amor al Padre.

El punto focal de la conversión cristiana es siempre Cristo. Ella contiene el ardiente deseo de conocerle en todas sus relaciones, de seguirle a él, que es el Señor y Salvador del mundo. La conversión cristiana difiere, por consiguiente, totalmente del retiro de los miembros de la secta de Qumrán que se apartaron de las masas a las que etiquetaban como traidoras y desesperadas. Todo el que se convierte a Cristo entra en su reino, en su amor sin límites [41].

Todo el que se convierte a Cristo sabe que ha sido aceptado sin mérito alguno por su parte. Cristo murió por los pecadores y el convertido deberá plasmar en su vida esta actitud humilde frente a los pecadores. Esta postura será siempre un acto de acción de gracias. El verdadero converso es, con Jesucristo y en Jesucristo, signo viviente y parte del reino de Dios, reino de bondad, de justicia y de paz.

La conversión es la liberación del pecado de no comprometerse, de la pereza. Todo el que conozca al compasivo samaritano y se convierta a él rehuirá el ejemplo de los sacerdotes y levitas que pecaron al no interesarse por las necesidades del herido, de la víctima.

La conversión a Cristo es para sus discípulos participar de su

libertad creadora y de su fidelidad, ser coautor en su obra continua de redención y de liberación.

2. *Cristo, profeta. Liberación de todas las formas alienantes*

Los profetas jamás enseñaron doctrinas abstractas, fueron llamados a predicar la conversión y a tal fin desenmascararon el pecado a la luz de la bondad y justicia divinas. «Escucha, cielo; atiende, tierra, que habla Yahveh: Hijos crié y eduqué, y ellos se rebelaron contra mí» (Is 1,2). Los profetas no hablaron tanto del pecado de las gentes humildes, sino en contra de los pecados de los reyes y de los sacerdotes. No permiten una privatización de los conceptos de pecado y de conversión. Llaman a la conversión de cada individuo en lo más profundo de su corazón pero, al mismo tiempo, exigen la renovación de las costumbres y el cambio de las estructuras de la autoridad [42].

Los sacerdotes del rey no gustaban escuchar a los profetas. «Amasías dijo a Amós: Vidente, márchate, retírate al país de Judá; allí comerás tu pan y allí profetizarás. No continúes profetizando en Betel, porque es un santuario del rey y un templo nacional. Amós respondió así a Amasías: Yo no era profeta, ni hijo de profeta, sino que soy vaquero y cultivador de sicómoros. Pero Yahveh me tomó de detrás del rebaño, y Yahveh me dijo: Vete, profetiza a mi pueblo Israel» (Am 7,12-15).

Los profetas desenmascaran la auténtica maldad del concepto de pecado, la evasión a una excesiva escrupulosidad ritualista y todos los catálogos de pecados que ocultan la negativa a mostrar misericordia y a obrar justicia. Por encima de todo, proclaman la soberanía de Dios y su acción salvadora, de manera que nadie tiene excusa si no responde al llamamiento a la conversión. El último de los profetas que preparó la venida de Cristo fue Juan el Bautista. No se limitó, como el resto de los profetas, a predicar un cambio total de vida cerrando el paso a una evasión ritualista, sino que empalmó su llamada a la conversión con la venida inminente del reino de Dios.

Cristo es *el* Profeta. En él se hace visible el reino de Dios, con él viene el «fin de los tiempos», el «momento favorable». Todos los sermones de Jesús encierran proféticamente la llamada a emplear con sabiduría el tiempo favorable. Él pide con urgencia la

conversión y aceptación del mensaje de salvación en la fe. Al encontrarse con él, sus oyentes y el pueblo como un todo deben tomar una decisión clara. «Si alguno escucha mis palabras, pero no las cumple, yo no le condeno; porque no vine a condenar el mundo, sino a salvarlo. El que me rechaza y no recibe mis palabras, tiene ya quien le condene: la palabra que he anunciado, ésa le condenará el último día» (Jn 12,47-48).

Cristo reprende los pecados de los que se tienen por justos, de los hipócritas, de aquellos que emplean la religión para su exaltación personal. «Las personas justas "que no tienen necesidad de conversión" (Lc 15,7) son, pensamos, aquellos cuya justicia es falsa; los fariseos, ya que en la perspectiva del evangelio toda persona necesita convertirse» [43].

Cristo profeta llama a la pureza de corazón de tal forma que proscribe cualquier tentación a privatizar la religión y la conversión. La conversión al reino de Dios, manifestada en Cristo y hecha posible por medio de la donación del Espíritu Santo, es una llamada a la veracidad absoluta y a la liberación de todas las formas alienantes [44]. El reino de Dios no permite separación alguna entre la conversión individual y el esfuerzo común para liberarnos de todas las alienaciones en forma de culto, de devociones, de ideologías, de derecho canónico y ley secular, así como de su aplicación inhumana, de la perversión de la autoridad, de los trastornos y abusos del ambiente. Si recibimos a Cristo como redentor del mundo deberemos enfrentarnos con sinceridad a todas las dimensiones de la alienación, que deben ser eliminadas. Podemos cumplir esta tarea porque es posible la redención del mundo si nos volvemos hacia el profeta Cristo [45].

3. *Cristo, el único que reconcilia*

Debemos considerar nuestra conversión totalmente a la luz de la iniciativa de Dios. Esta conversión consiste en aceptar la reconciliación obrada por Dios mismo a través de Jesucristo y por medio de la efusión del Espíritu Santo. Ésta es la «nueva creación». «De modo que, si alguno está en Cristo, nueva criatura es. Lo viejo pasó. Ha empezado lo nuevo. Y todo proviene de Dios, que nos reconcilió consigo mismo por medio de Cristo y nos confirió el servicio de la reconciliación, como que Dios es quien, en Cristo,

estaba reconciliando consigo el mundo, sin tomar en cuenta a los hombres sus faltas, y quien puso en nosotros el mensaje de la reconciliación» (2Cor 5,17-19). Puesto que esta nueva creación se debe a la iniciativa libérrima de Dios, la única postura concebible por nuestra parte es la de agradecimiento sin fin. Donde no existe gratitud se pierde el don y se deshonra la generosidad de Dios. Este gozo y agradecimiento crean las energías para vivir en el plano de la reconciliación.

La «nueva creación», a la que Pablo llama reconciliación, significa, sobre todo, un nuevo tipo de relaciones. En la fe agradecida sabemos que Dios nos acepta, sale a nuestro encuentro para conducirnos a donde él quiere que lleguemos: al reino del amor y de la justicia. En alabanza agradecida por su acción reconciliadora podemos aceptarnos a nosotros mismos, descubrir las energías interiores que nos vienen de Dios y poner luz donde hay sombras. Una vez que nos hemos aceptado a nosotros mismos dejaremos de considerar las relaciones con nuestros semejantes como amenaza; las veremos como un don de Dios. Veremos que la diversidad no significa oposición, sino complementariedad. Los que verdaderamente se hayan reconciliado trabajarán juntos por el reino de Dios [46].

Es importante que veamos la reconciliación como iniciativa creadora de Dios. Ello nos hará aptos para responder creativamente y para aceptar con fidelidad nuestras responsabilidades en la tarea de reconciliación de nuestro mundo, para ser embajadores de paz en todos los niveles y en todas las dimensones.

4. *«¡Venga tu Santo Espíritu sobre nosotros y nos purifique!»*

En antiguos manuscritos de Lc 11,2, la petición «venga tu reino» estaba reemplazada o parafraseada por la oración «¡Venga tu Santo Espíritu sobre nosotros y nos purifique!» La reconciliación y la conversión son obra del Espíritu Santo, que nos dio un «corazón nuevo», sin el cual serían imposibles las nuevas relaciones. Las mociones del Espíritu nos hacen capaces para llevar adelante la conversión permanente hasta alcanzar la total purificación del corazón, la mente y la voluntad.

Cristo realiza las grandes profecías mesiánicas enviándonos desde el Padre al Espíritu Santo. «Os rociaré con agua limpia y que-

daréis limpios; os limpiaré de todas vuestras manchas y de todos vuestros ídolos. Os daré un corazón nuevo y pondré en vuestro interior un espíritu nuevo; quitaré de vuestro cuerpo el corazón de piedra y os daré un corazón de carne. Pondré mi espíritu en vuestro interior» (Ez 36,25-27; Cf. Jer 31,31-33; Heb 8,7-12; 10,16).

La venida del Espíritu Santo es la señal de la era escatológica y la llamada más urgente a un cambio radical, una purificación total y un retorno a Dios. Desde el comienzo hasta el final, todo es obra del Espíritu Santo, pero sus mociones posibilitan y exigen nuestra cooperación creadora y fiel.

Pablo describe la vida del converso como batalla permanente entre el Espíritu que nos justifica y santifica y el yo egoísta en alianza permanente con el mundo carnal que nos rodea. «Caminad en el Espíritu, y no dejéis que se cumplan los deseos de la carne. Pues la carne desea contra el Espíritu, y el Espíritu contra la carne. Ambos se hacen la guerra mutuamente, de suerte que no hacéis las cosas que quisierais. Pero si os dejáis guiar por el Espíritu, no estáis bajo la ley» (Gál 5,16-18).

Podremos vivir la conversión permanente que nos conforma cada día más con Cristo crucificado y resucitado si confiamos en el Espíritu Santo y somos dóciles a sus mociones. «Los que son de Cristo Jesús, crucificaron la carne *(sarx)* con sus pasiones y deseos. Si vivimos por el Espíritu, caminaremos también por el Espíritu» (Gál 5,24-25)[47].

5. *Cristo nos libera de la solidaridad en el pecado*

Una visión marcadamente individualista jamás comprenderá el misterio de la redención y del pecado original. La conversión debe ser individual y, al mismo tiempo, comunitaria. Hemos sido redimidos por una única persona, Jesucristo. Pero él patentiza una solidaridad salvadora, solidaridad de alianza en la que él manifiesta la justicia salvadora del único Dios y Padre de todos. De ahí que debamos presentar en la perspectiva de alianza, y nunca en la de una moral de mera defensa, la doctrina del pecado y de la conversión.

Teológicamente es imposible presentar un tratado sobre el pecado original enclavándolo fuera de la redención y de la solidaridad

salvadora. Para los cristianos es impensable que Dios, Padre de nuestro Señor Jesucristo, haya jamás sometido la humanidad a la solidaridad en la perdición sin ofrecer una posibilidad más fuerte de salvación en solidaridad.

Si tuviésemos que revisar principalmente la maldad de nuestros corazones, el recuerdo de nuestros pecados pasados y, al mismo tiempo, todos los poderes oscuros asentados en el mundo que nos rodea, nos sentiríamos necesariamente descorazonados. Pero toda la moral cristiana, y especialmente la llamada y la gracia para la conversión, nos llega en Jesucristo, que es «la alianza y la ley»[48]. Nadie puede tener realmente a Cristo como su Salvador si no le reconoce como salvador del mundo entero, Salvador de la solidaridad en el pecado.

En los últimos quince años, la teología bíblica, dogmática, moral y pastoral han llevado a cabo un gran esfuerzo conjunto para liberar al tratado sobre el pecado original de todas sus formulaciones abstractas y a veces arcaicas. El resultado de estos esfuerzos no ha minimizado al pecado original. Por el contrario, se ha convertido en un incentivo mucho mayor a la conversión y a la renovación total. Se da una nueva convergencia y consenso en la teología respecto del pecado original a la luz de Cristo, nueva alianza y salvador del mundo[49].

La teología debe discernir cuidadosamente entre el mensaje permanente de las escrituras y la interpretación del mundo condicionada por una época. Los autores inspirados se plantearon la cuestión de cómo entró el pecado en el mundo, creación buena de Dios, y cómo alcanza a veces tan gran poder. Los diversos escritores abordan la cuestión desde ángulos diferentes. Parece que un análisis cuidadoso del Antiguo Testamento permite concluir que la principal intención de los diez primeros capítulos del Génesis consiste en presentarnos la unidad y solidaridad en libertad de la humanidad, no tanto a un Adán histórico.

Estamos confrontados con una tradición de pecado heredada (Rom 5,12-21) y con el poder colectivo del pecado, llamado por san Juan «pecado del mundo» (Jn 1,29; cf. 1Jn 2,16). Indudablemente, el mensaje bíblico da mayor vigor a nuestra convicción de que el pecado comenzó con un acto libre: existió un primer hombre (Adán) y una primera mujer (Eva) que no hicieron el bien que podrían haber realizado u obraron el mal que podrían haber evitado. Pero cada uno de nosotros somos Adán o Eva cuando no

hacemos el bien que deberíamos o practicamos el mal que deberíamos evitar. Así como el primer pecado produjo un impacto en toda la humanidad, así también jamás nuestro pecado es asunto privado nuestro. En todo lo que hacemos, bueno o malo, actúa siempre una responsabilidad colectiva ya sea para el bien o para el mal.

Para explicar la solidaridad de toda la humanidad para el bien o para el mal no es absolutamente necesario recurrir al monogenismo. Nos fijamos, más bien, en el monoteísmo ya que el Dios único, el Creador y Padre de todos, nos ha llamado a la existencia. Por necesidad interna nos llama a la solidaridad.

Él quiere la salvación para todos. Si rehusamos ésta, nos hallamos aún bajo la ley de la solidaridad, solidaridad de perdición en este caso.

El pueblo de Israel entendió pronto este mensaje. Los israelitas estaban profundamente convencidos del lazo que unía a cada persona a su familia y nación e incluso a todo su entorno [50]. Deberemos tener en cuenta que la totalidad del Antiguo Testamento consiguió una visión equilibrada de la solidaridad con la raza y de la responsabilidad única de cada persona.

Los profetas del exilio subrayaron con particular fuerza este segundo punto. El individuo israelita debía ejercer su responsabilidad personal en un mundo totalmente diferente con el que él no podía identificarse. «Sin que ello suponga disminución alguna de la responsabilidad personal frente al pecado, todos se hallaban, en virtud de su origen, en libertad limitada respecto de aquel que, en la fe de Israel, es fuente de toda bondad» [51].

Jamás deberemos presentar el pecado original como un «sino». Tampoco deberíamos recurrir al demonio o al primer Adán para excusarnos a nosotros mismos. En verdad, no tenemos excusa en cuanto a nuestros pecados. La Escritura trata el pecado original o, más bien, «el pecado del mundo» bajo la perspectiva de la salvación que nos libera de él, si seguimos a Cristo, la alianza, que es solidaridad encarnada.

Deberíamos ser profundamente conscientes de que hemos nacido en un mundo que, en mayor o menor grado, está contaminado por el placer del poder, por el egoísmo individual y colectivo, por la falsedad, por los ídolos y las ideologías. Muchos textos bíblicos (cf. 1Cor 15,33; Ef 4,14; toda la carta a los Romanos) tienen presente el hecho de que el niño nace en un mundo donde no en-

cuentra los estímulos deseables que necesita para su formación moral y religiosa a no ser que se dé la presencia de redención en la forma de un medio ambiente divino dentro de las familias, en la vecindad, en las comunidades, que manifieste testimonio comunitario en favor de la justicia, de la paz, de la verdad, etc.

Muchos teólogos actuales piensan que el pecado original no es sólo una catástrofe única acaecida cuando nació nuestra especie. Aunque el primer pecado fue un acontecimiento chocante, nos hallamos más fuertemente enfrentados con la continua perversión de la humanidad, en la que los nuevos pecados están más o menos condicionados por los precedentes. Todo este proceso ha desembocado en el desorden existente. «Cada uno es víctima de este desorden y muchos son autores de él» [52]. Es como una reacción en cadena de los pecados pasados y presentes. Sufrimos más a causa de los pecados de los que se hallan cerca de nosotros que bajo los pecados de aquellos progenitores distantes que, hace miles o millones de años, cometieron los primeros pecados.

Sufrimos, sobre todo, bajo el más terrorífico de los pecados: el de rechazar a Jesús no sólo por parte de los judíos, sino también de todas aquellas personas a las que les fue ofrecida la gracia de la fe. De forma particular, sufrimos bajo los pecados de los miembros de nuestra familia y de las comunidades intraeclesiales.

Con todo, siempre que hablamos de este misterio, deberemos terminar alabando y agradeciendo la presencia del misterio mayor de solidaridad salvador. Esta visión del pecado original y de la redención representa la llamada más urgente a convertirse a Cristo alianza, a su reino de amor, de justicia, de paz y de verdad, conversión del corazón y, al mismo tiempo, compromiso total a la continuada renovación de la Iglesia y de la sociedad, de la vida familiar y social, del culto y de la política.

VI. Los sacramentos de conversión

Cristo es el signo original y perfecto de redención, la llamada efectiva a la conversión. No se limita a enviar el Espíritu Santo a los corazones de las personas; extiende, además, su sacramentalidad a la Iglesia otorgándole la gracia para que se convierta cada vez más en comunidad de personas convertidas, que avanzan siempre por el camino de la purificación constante. Además, dota a la

Iglesia con los sacramentos que son signo y fuente de nuestra conversión y de nuestro esfuerzo comunitario por renovarnos.

1. *La Iglesia, gran sacramento de conversión*

«Por su relación con Cristo, la Iglesia es como un sacramento o signo de unión íntima con Dios y de la unidad de toda la especie humana. Es también un instrumento para alcanzar tal unión y unidad»[53]. La unión con Dios y la unidad de la especie humana son posibles. Son la meta y tarea sagrada que la Iglesia deberá promover siendo y convirtiéndose cada vez más en pueblo santo, peregrino, que intenta constantemente convertirse y renovarse, predicando el evangelio de reconciliación.

La Iglesia es santa por la gracia y el llamamiento divinos, por el poder del Espíritu Santo, que garantiza su infalibilidad en las verdades fundamentales, cuando las propone como reveladas por Jesucristo y a través de los santos que surgen frecuentemente en el seno de la iglesia. Es también santa porque contiene la revelación divina y los sacramentos.

A fin de comprender mejor la misión de la Iglesia respecto de la conversión y de la renovación será importante captar que ella misma necesita continuada renovación. Desde este punto de vista podemos preguntarnos: «¿Cómo puede el mundo pecador o la solidaridad del pecado ser amenaza y peligro para la Iglesia *misma?*»

Charles Journet presentó una teología de la «Iglesia santa», más o menos típica de los siglos pasados. «La Iglesia no está sin pecadores; sin embargo, ella está sin pecado»[54]. Según esta presentación, todo parece ser perfecto en la Iglesia institucional: el *Código de derecho canónico,* los documentos doctrinales, la celebración de los sacramentos, etc... El objetivo de la Iglesia sería, en tal caso, llamar a los individuos (de alguna forma se incluiría también a los ministros de la Iglesia) a la conversión individual.

La visión del Vaticano II, preparada por grandes teólogos como Yves Congar, es diferente. A causa de los muchos pecados de sus miembros y de sus ministros, la Iglesia se ve obligada a realizar su vocación innata y deseo de la santidad en una forma históricamente limitada, con frecuencia distante de su llamamiento a la perfección. Se halla y cumple su misión en medio de un

mundo en el que está mezclado lo bueno y lo malo. Cuando evangeliza y celebra emplea un lenguaje y unos símbolos culturales contaminados en diversa medida por las alienaciones. Ella ajusta su propia vida a las estructuras sociales, a las instituciones y leyes salpicadas en diverso grado por el pecado del mundo.

Debido a la gracia renovadora del Espíritu, la iglesia es siempre y en todo lugar un signo privilegiado de la presencia de Cristo y una llamada a la solidaridad salvadora. Sin embargo, los pecados cometidos por sus miembros, por los ministros y la comunidad, y especialmente el pecado de negarse a reconocer sus deficiencias, repercuten en las propias estructuras de la Iglesia. De esta forma decrece la salud e integridad de su cuerpo visible y se crea una atmósfera insana de la que nacen muchas tentaciones a la autojustificación apologética[55].

No podemos ignorar lo que dijo el concilio Vaticano I sobre la credibilidad y santidad de la Iglesia. «La Iglesia, por sí misma, es decir, por su admirable propagación, eximia santidad e inexhausta fecundidad en toda suerte de bienes, por su unidad católica y su invicta estabilidad es un grande y perpetuo motivo de credibilidad y testimonio irrefragable de su misión divina»[56]. Pero esta visión, que es verdad únicamente en el plano del ideal normativo y cuando apunta a la vida de los santos, deberá ser completada por la visión más existencial del concilio Vaticano II.

La sublimidad de la vocación de la Iglesia, comparada con la realidad, es la llamada más fuerte a una conversión radical y a la renovación en todos sus niveles. La Iglesia no puede sentirse satisfecha por su unidad. Más bien, deberá preguntarse continuamente si actúa de verdad en cada momento como signo eficaz de unidad de todos los cristianos y como Iglesia peregrina que promueve la reconciliación y unidad del género humano.

Toda la tarea de la Iglesia en el concilio Vaticano II es testimonio de un entenderse a sí misma que se relaciona siempre con la llamada a la conversión y a la renovación. De manera especial su mayor sensibilidad ecuménica le ha llevado a expresiones como éstas: «Toda renovación de la Iglesia consiste esencialmente en el aumento de fidelidad hacia su vocación... La Iglesia peregrina en este mundo es llamada por Cristo a esta perenne reforma, de la que ella, en cuanto institución terrena y humana, necesita permanentemente; tanto que si algunas cosas, por circunstancias de lugar y tiempo, decayeren de su debida observancia en las cos-

tumbres, en la disciplina eclesiástica o incluso en el modo de exponer la doctrina —el cual debe distinguirse con sumo cuidado del depósito mismo de la fe—, deberán restaurarse a tiempo en la forma y orden debidos.

»Esta renovación tiene, por tanto, extraordinaria importancia ecuménica. Los diferentes aspectos de la vida de la Iglesia, por medio de los cuales se está llevando ya a cabo esta renovación —como son los movimientos bíblico y litúrgico, la predicación de la palabra de Dios y la catequesis, el apostolado seglar, las nuevas formas de la vida religiosa, la espiritualidad matrimonial, la doctrina y la actividad de la Iglesia en el campo social—, han de considerarse como otras tantas garantías y augurios que presagian felizmente los progresos futuros del ecumenismo» [57].

La Iglesia llama verdaderamente a la conversión, a la reconciliación y a la unidad cuando ella misma se convierte en santo penitente [58]. Sólo las iglesias penitentes y reformadas responden al testamento del Señor «que todos sean uno». No sólo los miembros de la Iglesia como individuos, también los ministros en cuanto a tales deben confesar sus pecados y deficiencias. Cuando la Iglesia, actúa, actúan personas que son más o menos santas o pecadoras. La maldad influye las decisiones y acciones tomadas en nombre de la Iglesia.

La Iglesia es penitente sagrada cuando ora diariamente «perdónanos nuestras deudas, así como nosotros perdonamos a nuestros deudores». Cuando la Iglesia se aliena parcialmente porque muchos no están dispuestos a escuchar, a aprender, a reformarse, la incorporación de todos estos pecados es una injusticia contra Dios y contra la humanidad entera para la que la Iglesia ha sido instituida. Una Iglesia humilde que, en fidelidad y libertad creadoras, acepta los riesgos de una renovación continuada es un signo luminoso, sacramento de conversión para todas las personas y comunidades.

La interpretación de sí misma que nos da la Iglesia del concilio Vaticano II, poniendo en primer plano el modelo sacramental y el modelo de Iglesia peregrina, la Iglesia como sacramento de amor, comunidad y comunión en el Espíritu Santo, tiene enorme influencia en una mejor comprensión del pecado y de la conversión.

Pecados particularmente graves contra la misión de la Iglesia, que consiste en ser y en convertirse cada día más en sacramento

de conversión y de renovación son la crítica agria de las instituciones de la Iglesia y la llamada a la renovación hecha sin un compromiso personal por convertirse y la predicación de la conversión individual realizada por hombres de Iglesia sin compromiso personal sincero por la renovación eclesial.

Deberemos considerar de nuevo estos aspectos cuando tratemos de superar la crisis del sacramento de la penitencia.

Las personas y comunidades que viven su fe en la vocación y libertad de santidad, que dan testimonio de una vida de penitentes deseosos de mayor purificación, son el mayor don para la Iglesia. Por su firme y generoso compromiso en la renovación de la Iglesia y de todo el entorno, revelan la autointerpretación de la Iglesia como penitente, como sacramento de conversión, y contribuyen a un mayor aprecio y eficacia de todos los sacramentos como sacramentos de conversión.

2. *Los sacramentos de conversión*

Los siete sacramentos son signos privilegiados de la conversión básica y permanente. La comunidad de fe, de esperanza, de amor, de adoración, está llamada a celebrar los sacramentos de forma tal que incremente en sus miembros el recuerdo de la sublimidad de su vocación en Cristo, que les haga más plenamente conscientes de que es posible una vida santa y les empuje en este camino.

Estos siete sacramentos, entendidos como sacramentos de la conversión básica y permanente, nos enseñan que no se trata sólo de una conversión moral, o conversión a los preceptos individuales; que se trata, más bien, de una conversión a vivir la plenitud de fe, de esperanza, de amor, de justicia, de paz, de adoración en espíritu y en verdad. Sin embargo, el que nos llenen verdaderamente de fe en que la conversión es posible y nos hagan conscientes de que necesitamos una purificación ulterior depende en gran medida de cómo se celebren los sacramentos.

Tanto la conversión básica, que coincide con la opción fundamental buena, como la conversión permanente encierran una dimensión sacramental [59]. Ambas nos recuerdan que la conversión es siempre iniciativa de Dios y que será verdaderamente eficaz en la medida en que reconozcamos el don ilimitado y respondamos a él alabando la misericordia y bondad de Dios.

De parte de la Iglesia, a la que Dios hizo sacramento, exige esto alabanza agradecida, entrega a su lucha constante en favor de la renovación y predicar la conversión a todos. Los sacramentos de fe proclaman el indicativo, es decir, la buena nueva de que Dios vuelve su rostro hacia nosotros y nos invita a volver a él. La celebración de los sacramentos se convierte en imperativo eficaz por medio del auténtico gozo y fuerza de la comunidad de fe.

Como signos privilegiados de esperanza, los sacramentos nos insertan dentro de la historia de salvación que es historia de conversión y de renovación. Fortalecen en nosotros las virtudes escatológicas de la gratitud, esperanza, vigilancia, discernimiento y serenidad, tan necesarias para la conversión básica y la continuada. Por medio de los sacramentos alcanzamos la comprensión profunda y gozosa de que el amor de Dios nos llama a amarle. La conversión no es sólo el cumplimiento de determinados mandamientos; es también, y sobre todo, la recepción gozosa y agradecida del amor de Dios y la inserción en él. De esta forma podemos amarle y amar a los demás en él y con él.

Los sacramentos de la nueva alianza nos enseñan lo que significa realmente adorar a Dios en espíritu y en verdad; por medio de ellos comprendemos que no es posible la conversión en sentido religioso sin un progreso en la adoración. Conversión significa vuelta radical a la gloria de Dios en unión con el sumo sacerdote Jesucristo y en solidaridad salvadora en su Iglesia.

Aun cuando todos los sacramentos producen y promueven la conversión permanente, los sacramentos del bautismo y de la reconciliación están relacionados con la conversión básica en la opción fundamental en favor de Cristo y de su reino. Su celebración deberá estar preparada en la fe, en la esperanza, en el arrepentimiento y en la intención. Normalmente, sin embargo, su celebración encuentra al pecador ya en la disposición de una opción fundamental a favor de Cristo y del bien. Ha sido ya otorgada la justificación en previsión del sacramento. La celebración sacramental debería, pues, llevar la conversión fundamental a mayor madurez y fortalecer la intención de llevar a plenitud todas aquellas disposiciones que son fruto de ella.

a) Conversión y bautismo

El bautismo es el sacramento básico de conversión. Ya en la predicación de Juan Bautista, la llamada a la conversión y el bautismo de arrepentimiento formaban una unidad, eran imagen profética del futuro bautismo en el Espíritu Santo, que en la actualidad completa, perfecciona y sella la conversión del pecador (cf. Mc 1, 4; Lc 3,16; Act 13,24; 19,4ss). Según frase del apologista Justino, el bautismo es «el baño de conversión que puede purificar sólo a quienes verdaderamente están convertidos» [60].

El bautismo en el nombre de Jesús es un símbolo eficaz del retorno del pecador a la casa paterna. Expresa la verdad de que la bondad de Dios, manifestada en Jesucristo, anima al pecador a retornar con verdad y gratitud. En el bautismo invocamos el nombre de Jesús quien, para beneficio nuestro, recibió el bautismo no sólo en las aguas del Jordán, sino en el poder del Espíritu Santo y en su sangre para la nueva y eterna alianza.

El bautismo manifiesta que la conversión es un encuentro salvador con Jesucristo y, por medio de él, con el Padre celestial. El pecador encuentra a Cristo como salvador y maestro, con aquella confianza que honra sus acciones de salvación y abre al pecador al poder de la pasión y de la resurrección de Cristo y a la promesa de salvación final. En el bautismo, Cristo mismo da al pecador la bienvenida a la casa paterna y le da participación en los frutos de la redención. La presencia y el poder de atracción que Cristo ejerce confieren eficacia y dirección a todos los pasos que llevan el convertido al bautismo. La preparación para el bautismo debería ser tal que la bienvenida de Cristo no encontrase obstáculos en el pecador.

El bautismo como signo eficaz de conversión simboliza con claridad sus objetivos. Nuestra configuración con Cristo en su muerte y resurrección, que comporta dentro de sí la semilla y prenda de la última unión con Cristo en el reino de la gloria, convoca a una vida marcada por la conversión permanente. Si hemos muerto con Cristo y hemos sido bautizados por el poder del Espíritu Santo, podemos condenar a muerte nuestros deseos carnales y ser arrastrados plenamente a la solidaridad salvadora con Cristo en su Iglesia. La conversión por el bautismo significa muerte al pecado. «¿O es que ignoráis que cuando fuimos sumergidos

por el bautismo en Cristo Jesús, fuimos sumergidos en su muerte? Pues por medio del bautismo fuimos juntamente con él sepultados en su muerte, para que, así como Cristo fue resucitado de entre los muertos por la gloria del Padre, así también nosotros caminemos una vida nueva... Así también vosotros, consideraos, de una parte que estáis muertos al pecado, y de otra, vivos para Dios en Cristo Jesús. Por consiguiente, no reine ya el pecado en vuestro cuerpo mortal» (Rom 6,3-12).

Muchos textos bíblicos exponen con claridad que la conversión, coronada por el bautismo, nos llama a una lucha continuada contra todas las tendencias pecaminosas que hay en nosotros y en el mundo que nos rodea. «Pues habéis muerto y vuestra vida está oculta, juntamente con Cristo, en Dios. Cuando se manifieste Cristo, que es vuestra vida, entonces también vosotros seréis manifestados, juntamente con él, en gloria. Haced morir, pues, los miembros que están sobre la tierra: lujuria, impureza, pasión, deseo malo y la sed de lucro, que es una idolatría... Después de haberos despojado de la vieja condición humana, con sus acciones, y de haberos revestido de la nueva, que se va renovando con miras al conocimiento profundo, según la imagen del que la creó» (Col 3,3-10).

El imperativo, cargado de gracia, de llevar la conversión a plenitud afecta a todos los que han sido bautizados, tanto adultos como niños. Para los que han caído en pecado mortal después del bautismo, este sacramento fundamental de conversión es urgente llamada a renovar la primera conversión.

b) Bautismo en el Espíritu Santo

El sacramento de la *confirmación* debería también ser contemplado en la dimensión de la conversión permanente. Es el sacramento del crecimiento en el Espíritu, crecimiento imposible sin purificación constante en la lucha contra el egoísmo de nuestros propios corazones y contra los poderes carnales que nos circundan y refuerzan nuestras malas tendencias. El cristiano maduro está envuelto en la lucha entre el reino de Cristo y los poderes malos incorporados a nuestro entorno.

El sacramento de la confirmación nos enseña: «Fortaleceos en el Señor y en la fuerza de su poder... Tomad el casco de la salvación y la espada del Espíritu, o sea, la palabra de Dios. Con toda clase de oraciones y súplicas, orad en toda ocasión en el Espíritu, y velad unánimemente con constancia» (Ef 6,10-18).

La fidelidad creadora en la conversión permanente y la renovación comunitaria es obra del Espíritu. Si deseamos vencer los poderes de la falsedad deberemos confiarnos al Espíritu. La confirmación se encuadra en el bautismo «en el Espíritu Santo», que Jesús impartió a sus discípulos para que éstos pudiesen ser santos y uno en su amor en medio de la lucha contra los poderes enemigos.

c) La penitencia canónica

Muchos de los cristianos que reciben hoy el sacramento de la penitencia no necesitan una reconversión sino continuada purificación. Sin embargo, muchos documentos de la Iglesia y reflexiones teológicas hablan del sacramento de reconciliación (penitencia) como si normalmente se impartiese para la reconversión después de un pecado mortal. De ahí que tengamos que distinguir cuidadosamente los diversos desarrollos históricos y las dimensiones de los sacramentos de reconciliación y de perdón curativo.

Entre los orígenes de la forma posterior del sacramento de la penitencia se encuentra la «penitencia canónica» de los primeros siglos de cristianismo. Como llamada a la conversión en estos siglos, la Iglesia excluyó de la participación eucarística a quienes habían cometido pecados graves *escandalosos.* Los que habían ocasionado grave daño a la Iglesia con sus pecados graves escandalosos se excluían a sí mismos de la comunidad de salvación, pues no podían participar realmente de la eucaristía, a través de la cual la Iglesia celebra su unión con Cristo.

El apóstol Pablo empleó expresiones muy duras al excluir al hombre que vivía con la mujer de su padre, quebrantando de esta forma las tradiciones más sagradas, las barreras contra el incesto en la cultura griega: «Y no deberíais más bien haberlo lamentado, para que fuera expulsado de entre vosotros el que cometió semejante acción... que ese hombre sea entregado a Satán, para que se destruya lo puramente humano, y el espíritu sea salvo en el día del Señor» (1Cor 5,2-5).

La comunidad de Corinto tomó medidas similares contra uno

que vilipendió públicamente al apóstol. Pablo urge a que la comunidad corintia cese en su postura pues el pecador ha dado signos de arrepentimiento. «Es bastante para él el castigo que le ha impuesto la comunidad; de suerte que, por el contrario, más bien tenéis que perdonarlo y animarlo, no sea que ese tal se sienta abrumado por la excesiva tristeza. Por eso os ruego que le ratifiquéis enteramente vuestro amor» (2Cor 2,6-11).

La penitencia canónica, como institución que tomó severas medidas contra quienes empañaron la credibilidad de la Iglesia con pecados escandalosos graves, fue común en la Iglesia del oriente y de occidente en la antigüedad. La Iglesia tuvo conciencia de poder atar y desatar. Ésta intentó atar a Satán y soltar de su poder al pecador convertido. La acción de la Iglesia pretendía manifestar sacramentalmente que la naturaleza de la Iglesia es santa y debe evitar el escándalo en su seno; pero también es misericordiosa siguiendo el perdón curativo de Cristo. A menudo se llamó a este sacramento «la segunda tabla de salvación después del naufragio del pecado» [61]. Es un remedio doloroso que un cristiano no debería necesitar después de haber participado en la superabundante salvación por medio del bautismo y de la confirmación.

No todos los pecados graves estuvieron sometidos a la penitencia canónica. La intención original no pretendía distinguir entre pecado venial y mortal. Se consideró la penitencia canónica como arma contra los pecados gravemente escandalosos. Sin embargo, la Iglesia fue siempre muy consciente de que quien, con adecuada libertad, comete un pecado que contradice directamente la sublime vocación en Cristo, se excluye de la unión con Cristo celebrada en la eucaristía y, por consiguiente, precisa de conversión.

El cuarto concilio de Letrán (1215) promulgó una ley, según la cual todos los cristianos que hubiesen cometido pecados graves debían someterlos al menos una vez al año, durante el tiempo pascual, a las «llaves de la iglesia». A partir de este tiempo, se incrementó cada vez más la identificación de pecado grave con pecado mortal, aun cuando documentos anteriores que hablaban de «pecados graves» pensaban principalmente en *peccata criminalia* o sea gravemente escandalosos. De hecho, a lo largo de la historia de la Iglesia ha existido gran diversidad en la manera de hablar de pecados graves [62].

En nuestros días, la crisis por la que atraviesa el sacramento de penitencia nos obliga a ser más cautos a la hora de clasificar

lo que es y no es pecado mortal. Una de las principales razones de esta crisis es la exageración de moralistas de los siglos pasados en sus esfuerzos escrupulosos por determinar con precisión lo que es pecado mortal o venial. Pastoralmente, es mucho más fácil y útil determinar, siguiendo la conducta de la Iglesia antigua, lo que ocasiona escándalo importante. Quizás en un futuro retorne la Iglesia a la disciplina anterior. Con todo, deberemos siempre tener presente que un cristiano que ha cometido pecado mortal — es decir: que hace una opción fundamental que contradice a su conversión bautismal — tiene profunda necesidad de hacer penitencia en la Iglesia. No sólo ha ofendido al Señor sino que también ha dañado a la Iglesia.

De acuerdo con la disciplina actual, si un cristiano, aun reconociendo que su pecado fue grave, tiene serias dudas de si fue o no pecado mortal, no está obligado a someter sus pecados mediante confesión individual a las llaves de la Iglesia. Tiene, sin embargo, siempre obligación de arrepentirse y de buscar el perdón curativo de Dios en la Iglesia. Este cristiano deberá estar agradecido al sacramento de la penitencia, que no sólo es reconciliación para los que abandonaron a Dios, sino también acontecimiento de salvación que evita que la situación se deteriore y conduce a mayor pureza del corazón y, como consecuencia, a unión más estrecha con el Señor.

d) El pan y el cáliz de reconciliación

La eucaristía se halla en el centro de todo el ministerio y vida de la Iglesia. Es también la celebración central del perdón de los pecados. «Éste es el cáliz de mi sangre, sangre de la alianza nueva y eterna, que será derramada por vosotros y por todos los hombres para el perdón de los pecados.»

La eucaristía no es sólo fuente de gracia y centro al que lleva el sacramento de la penitencia, es también un acontecimiento de perdón curativo [63]. Por el bautismo, signo fundamental de que fuimos reconciliados, entramos a formar parte de la comunidad eucarística. Lo que inició el bautismo, la eucaristía lo continuará y llevará a cumplimiento, si entendemos nuestra vida como conversión permanente y purificación a fin de alcanzar la plena unión con Cristo.

La celebración eucarística, como un todo, encierra la dimensión de *confessio laudis:* confesión de nuestros pecados, alabanza de la misericordia de Dios. La misericordia que el Señor ha demostrado en su cruz y la victoria de su amor manifestada en el misterio pascual son un llamamiento gratuito a una conversión más profunda, a la pureza del corazón y a configurarnos con la misericordia y perdón del Señor.

La celebración eucarística debería ser una experiencia vértice del contraste y armonía de gozo y santo temor a la vista del misterio de la santidad de Dios y del poder de atracción que su bondad ejerce. En síntesis de santo temor y absoluta confianza en el amor de Dios, que sana nuestra alma, encontramos el signo sobresaliente de conversión permanente.

En la eucaristía, Cristo continúa proclamando la buena nueva de que él murió por nosotros y desea vivir en nosotros. Si escuchamos su voz con agradecimiento experimentaremos lo que el Señor dijo: «Vosotros estáis ya limpios por la palabra que os he hablado. Permaneced en mí, y yo en vosotros» (Jn 15,3-4). La proclamación de la palabra de Dios incluye la homilía. En el medioevo le seguía a continuación la confesión general de los pecados y la absolución general. Yo no me inclinaría a ver, ya sea en el corto ritual de la penitencia al comienzo de la misa o en esta absolución general, un sacramento en sí mismo, con valor independiente de la totalidad de la celebración. Pienso, más bien, que la dimensión global de la eucaristía nos purifica de nuestros pecados y nos lleva a un arrepentimiento más profundo y a propósito más firme de vivir lo que celebramos.

Las celebraciones eucarísticas de los tiempos antiguos eran piezas maestras de proclamación de la buena nueva de que la conversión es posible y urgente. Incluso la incensación del obispo o del celebrante principal, de todos los sacerdotes y laicos al comienzo de la misa, se interpretó como reconocimiento agradecido de que todos necesitamos de este sacrificio de alabanza para el perdón de nuestros pecados y de que no podemos celebrarlo con fruto sin arrepentimiento más profundo y propósito más decidido de superar todas aquellas actitudes que contradicen en nosotros al reino de Dios.

Antes de la sagrada comunión el diácono recordaba a todos en alta voz: «El Santo por excelencia para los santos.» Esto no suscitó, sin embargo, esta cuestión: «¿Fue tu pecado sólo venial

o mortal?» Se trataba de una cuestión más existencial: «¿Estás verdaderamente convertido al Señor y deseas continuar por la senda de la purificación?» Como sucedía con la antigua Iglesia de oriente y de occidente, todavía hoy en las iglesias ortodoxas cada uno (excepto aquellos cuyos pecados deben ser sometidos a la penitencia canónica a causa del escándalo grave) puede recibir la comunión sin previa confesión individual, si está seguro de su contrición y propósito de la enmienda. Todo lo que acabamos de decir no disminuye en absoluto la importancia de la confesión individual ni de las celebraciones comunitarias penitenciales fuera de la eucaristía. Todas ellas forman parte de la preparación importante que nos permite escuchar, con serenidad y confianza, la advertencia: «El Santo por excelencia para los santos.»

e) Corrección fraterna

La corrección fraterna, tal como se presenta en el Antiguo Testamento y en el Nuevo, ha sido probablemente la contribución más importante al desarrollo de la confesión espontánea ante un sacerdote cuando no existía obligación de penitencia canónica. Si pudiésemos establecer que la confesión de pecados no gravemente escandalosos debe ser entendida en la perspectiva de la corrección fraterna, podría resolverse una discusión importantísima entre las iglesias orientales y la iglesia latina.

La tradición oriental reconoce plenamente que la penitencia canónica encierra un juicio sobre la gravedad del escándalo y de la reparación necesaria. Respecto de los pecados restantes, las iglesias ortodoxas prestan atención en primer lugar al poder santificador de la Iglesia y restan importancia al aspecto de juicio. De esta forma mantienen el sacramento de la penitencia libre de todo excesivo escrúpulo, cada acción para el perdón de los pecados nos confronta con la justicia salvadora manifestada por Cristo en la cruz. Y tanto el penitente como el sacerdote rinden honor a esta justicia salvadora mediante el discernimiento amoroso y la gratitud humilde. Si tenemos todo esto en cuenta, parece que si ponemos de nuevo en conexión la corrección fraterna con el sacramento de la penitencia, entendido como alabanza de la bondad del Señor y como manifestación de solidaridad salvadora, puede ayudarnos a construir puentes más adecuados entre la experiencia vital y la sacramentalidad.

La epístola a los Gálatas, el gran mensaje paulino de la libertad cristiana y de la liberación, contiene un texto clásico sobre la corrección fraterna. Una comprensión más profunda de él quizás nos ofrezca la clave para interpretar otros textos importantes y gran parte de la historia. «Si vivimos por el Espíritu, caminemos también por el Espíritu. No nos hagamos vanidosos, provocándonos recíprocamente y envidiándonos unos a otros. Hermanos, aun en el caso de que alguno fuera sorprendido en alguna falta, vosotros, los espirituales, con espíritu de mansedumbre, procurad que se levante, mirándote a ti mismo, no que tú también seas tentado. Ayudad a llevar unos las cargas de los otros, así cumpliréis la ley de Cristo» (Gál 5,25-6,2).

Se presenta la corrección fraterna como obra movida por el Espíritu Santo. Deberán quedar firmemente excluidas todas las actitudes que delatan egoísmo humano *(sarx),* tales como la envidia o el enfado contra otros. Todos los cristianos están obligados a prestar el importante servicio de ayuda fraterna. Podrán llevar a *cabo esta obligación si están «revestidos con el Espíritu», si producen* el fruto del Espíritu (cf. Gál 5,19-25). Por consiguiente, se subraya la amabilidad y la necesidad de que quien ofrece corrección comprenda que también él puede ser tentado y estar un día necesitado de idéntica ayuda. La corrección fraterna es una expresión muy significativa de «la ley de Cristo». Tipifica la solidaridad de salvación manifestada por Cristo y convierte la «vida en Cristo Jesús» en ley escrita en lo más íntimo de nuestro ser.

No menos importante es un texto de la carta de Santiago. Excluye, igualmente, toda actitud de juicio o de enemistad. «Tened, pues, paciencia, hermanos, hasta la parusía del Señor. Mirad cómo el labrador espera el precioso fruto de la tierra aguardando pacientemente hasta recibir lluvias tempranas y tardías. Tened paciencia vosotros también; fortaleced vuestro corazón, porque está cerca la parusía del Señor. No os quejéis, hermanos, unos de otros, para no ser juzgados. Mirad que el juez está ya ante la puerta... Confesaos, pues, los pecados unos a otros; orad unos por otros para ser curados. Mucho puede la oración eficaz del justo» (Sant 5,7-9.16).

Cuando nos ofrecemos mutuamente la ayuda de la corrección fraterna y del estímulo, deberemos todos respetar la prerrogativa de Dios, el único que conoce los pensamientos más profundos del corazón y, puede, en consecuencia, juzgar a una persona. Nosotros

no actuamos como jueces sino, en nombre de Jesús, el reconciliador, el médico divino, el buen pastor, nos ayudamos mutuamente y alabamos juntos el juicio salvador de Dios respecto de los que se arrepienten.

Quizás podamos entender las palabras de Santiago como no referidas únicamente a la corrección fraterna espontánea, sino posiblemente también a un tipo de confesión litúrgica considerado como confesión de pecado para alabar la misericordia de Dios. En todo caso, parece que se incluye también la corrección fraterna fuera del marco litúrgico.

Mientras que Pablo encarece a los gálatas el papel del Espíritu, Santiago insiste en la necesidad de la oración. El sentido es, fundamentalmente idéntico: podremos ayudarnos mutuamente en el camino de la salvación y de la conversión si nos apoyamos en la gracia de Dios.

Para comprender el valor permanente de la corrección fraterna y el desarrollo histórico del sacramento de la penitencia es sumamente importante Mt 18. En él advierte Jesús de los escándalos que podría poner en peligro la salvación del débil. El evangelio nos ofrece también la pintura del buen pastor que busca la oveja perdida. Jesús invita a todos sus seguidores a actuar de forma semejante, a no defraudar jamás a un hermano o hermana que pueda hallarse en peligro. «Si tu hermano comete un pecado, ve y repréndelo, a solas, tú con él. Si te escucha, ya ganaste a tu hermano. Pero, si no te escucha, toma todavía contigo uno o dos, para que todo asunto se decida a base de dos o tres testigos, y si no les hace caso díselo a la iglesia. Y si tampoco a la iglesia hace caso, sea para ti como un pagano o un publicano» (Mt 18,15-17). La última advertencia debe ser entendida en el contexto del evangelio de Mateo. Él mismo fue publicado y conquistado por Jesús, que estuvo continuamente en contacto con personas de este tipo a fin de salvarles. Significa este texto que deberemos imitar al buen pastor buscando la salvación de todos.

En algunos manuscritos se lee: «Si tu hermano comete un pecado *contra ti...*» Debemos recordar que todo pecado daña a cada miembro de la Iglesia y de la humanidad, pero no deberemos pensar que la corrección fraterna se impone única o principalmente en casos en los que uno ha sido directamente ofendido. El contexto esencial es la solidaridad total de la salvación.

No debería pasarnos inadvertido el detalle de que el esfuerzo

por rescatar al hermano o la hermana que se encuentran en pecado no es tarea privativa de los sacerdotes. Tan sólo cuando haya fracasado el esfuerzo de los que viven en relación más estrecha con el pecador deberá ser llevado el tema a la comunidad y a sus dirigentes. Me 18,18 nos habla de la acción de la comunidad en el atar y desatar. Ello significa que esta acción incluye la corrección fraterna ejercida por miembros de la comunidad y la acción de toda la congregación o de sus dirigentes. Los esfuerzos del creyente, guiado por el Espíritu, atan el mal y liberan al pecador. Se incluye una intervención más autoritaria de los dirigentes siempre que sea necesaria. Sin embargo, desde el momento en que todos los discípulos de Cristo participan en su tarea activa de salvación, se promete a todos que sus esfuerzos, impulsados por el Espíritu, tendrán valor en el cielo.

No podemos olvidar que nuestros esfuerzos deben estar sostenidos por la oración: «Os aseguro además: Si dos de vosotros unen sus voces en la tierra para pedir cualquier cosa, la conseguirán de mi Padre que está en los cielos. Porque donde están dos o tres congregados por razón de mi nombre, allí estoy yo entre ellos» (Mt 18,19-20). Cuando nos preocupamos por la salvación de otros actuamos únicamente en nombre del Señor. La acción de la corrección fraterna, ofrecida y aceptada adecuadamente, es una garantía de la presencia salvadora y liberadora del Señor.

En este contexto, al igual que en el padrenuestro, nos enseña el Señor que podremos participar de su perdón si lo aceptamos como ley básica para nuestras propias actitudes. Cuando Pedro preguntó si uno debería perdonar más de siete veces, le respondió Jesús: «No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt 18,22). Esto significa «sin límite», así como la bondad y misericordia del Padre celestial desconocen toda frontera.

La dimensión religiosa de la corrección fraterna es de enorme importancia. De acuerdo con una tradición que permaneció viva hasta el siglo XIII, podemos decir que la corrección fraterna es una especie de sacramento cuando se lleva a cabo de forma espiritual, en profunda solidaridad entre el que la ofrece y quien la recibe, con amabilidad y humildad por ambas partes, presentándolo todo ante Dios en humilde y confiada oración. La oración de la persona buena es poderosa ante Dios. Si oramos juntos por el perdón de nuestros pecados estamos verdaderamente unidos en el nombre de

Jesús y podremos tener la seguridad de que el Padre escucha nuestra oración.

Lo que la Biblia y otros documentos antiguos dicen sobre el valor salvador de la corrección fraterna nos permite entender cómo, durante los primeros siglos, llegaron los creyentes cristianos a confesar espontáneamente sus pecados a una persona espiritual. Los que son movidos por la «ley del Espíritu» confiesan con espontaneidad a personas «revestidas del Espíritu» pecados que los legalistas considerarían como no serios o juzgarían que no existe pecado. Es ésta una expresión del esfuerzo solidario común en la senda de la conversión permanente.

Una vez que se escogió a sacerdotes para el ministerio en vista del fruto del Espíritu, y la gracia del Espíritu Santo les fue otorgada en la ordenación, era casi natural que las personas confesasen sus pecados especialmente a los sacerdotes. Los laicos jamás fueron autorizados a escuchar confesiones en el contexto litúrgico: esto quedaba reservado a los sacerdotes. Sin embargo, en las iglesias orientales, incluso en nuestros días, se aprecia como evento sacramental la manera espontánea de abrir la propia conciencia a un laico espiritual a fin de obtener guía y ferviente oración.

Dado que la corrección fraterna, llevada a cabo en condiciones comunes de vida, es psicológicamente un puente para la confesión ante el sacerdote, deberemos subrayar que no es suficiente confesar el pecado al sacerdote en el sacramento de la penitencia. Debemos estar dispuestos también a reconocer nuestras faltas humildemente ante aquellos a quienes hemos dañado y ante quienes han recibido mal ejemplo de nuestra parte. Esto no debería resultar excesivamente difícil, si todos nosotros hacemos de la alabanza de la misericordia de Dios una meta básica de nuestras vidas.

f) Diversas formas de celebrar el perdón

La Iglesia ha creído siempre que el perdón de pecados que no implican escándalo particular puede obtenerse de diversas formas. Es siempre imprescindible la conversión tanto en el plano individual como en el social.

Durante la cuaresma, el adviento y en las vigilias de las grandes fiestas se subrayó de forma particular el anuncio de que la conversión es posible y necesaria. Todos estos esfuerzos forman

parte del amplio espectro de la sacramentalidad de la Iglesia, de su condición de sacramento de reconciliación y de perdón curativo. Siempre que la Iglesia nos aproxima a la salvación por medio de la contrición profunda, de la confianza en el Señor, de la renovación del buen propósito, actúa como signo eficaz y visible de la misericordia de Dios.

Las renovaciones más recientes llevadas a cabo en el sacramento de la penitencia (reconciliación) no suponen innovación sino retorno creador a la gran tradición eclesial. De seguro que quienes hayan conseguido una amplia visión de la sacramentalidad de la Iglesia y de su ministerio de reconciliación no se habrán escandalizado de estos cambios. Responden a las nuevas necesidades y son fieles a la tradición. Se necesita un esfuerzo constante para llevar la experiencia de la vida y la celebración de los sacramentos a un contacto mutuo más estrecho.

Medio importante de gracia y de alabanza de Dios es el examen de conciencia en las familias cristianas. Puede formar parte de la oración de la tarde, ser participación en la paz y en la seguridad del perdón. De forma especial después de serias tensiones o de daños injustamente causados, deberían reunirse en el nombre del Señor los miembros de la familia y orar juntos impartiéndose mutuamente el perdón de todo corazón. En este acontecimiento de reconciliación, jamás deberá olvidarse la acción de gracias. La revisión de vida en las comunidades religiosas o en los grupos de laicos tiene una finalidad similar para la experiencia comunitaria de nuestra solidaridad de salvación.

La Iglesia ha revalorizado las celebraciones comunitarias de la penitencia. Son, por una parte, una buena preparación para la confesión individual (aspecto que no debería ser subestimado); además, son un signo privilegiado de gracia para la comunidad. Nos ayudan a comprender mejor el aspecto social del pecado y de la conversión. No suplen a la confesión individual pero son muy útiles para promover la conversión y la renovación.

Las celebraciones penitenciales que no van acompañadas de la absolución general o de la confesión y absolución individuales no han sido aún reconocidas como sacramento en sentido específico, pero quizás lo sean en un futuro no lejano, al menos bajo ciertas condiciones. Hasta el siglo XI no se impartió la absolución en forma de declaración («yo te absuelvo»), sino en forma de ferviente plegaria, pronunciada por el ministro de la Iglesia, en la que se

pedía que el Señor otorgase perdón, liberación del pecado y paz. La Iglesia estuvo convencida de que esta plegaria, presentada oficialmente por el sacerdote y acompañada por la oración de muchas personas santas, era eficaz.

Entre los siglos VIII y XIII, algunos papas, obispos y abades impartieron con frecuencia la absolución general después de una seria preparación advirtiendo que los pecados graves —se entendía normalmente pecados gravemente escandalosos *(peccata criminalia)*— debían ser sometidos a las llaves de la Iglesia a través de la confesión individual. La disciplina actual exige la confesión individual de los pecados mortales. No debemos ver en esta exigencia una imposición arbitraria, sino la urgente invitación a profundizar la contribución y el propósito de la enmienda, a abrirnos más plenamente a la acción salvadora de Cristo.

En el día de su resurrección, Jesús dio su paz y perdón a todos los apóstoles presentes, incluido Pedro. Sin embargo, obsequió además a Pedro con un encuentro individual, preguntándole por tres veces —Pedro le había negado otras tres— si verdaderamente le amaba. Aun cuando Pedro se apesadumbró en esta ocasión, el encuentro se convirtió en fuente de gran paz y de gratitud a Cristo.

Ya hemos recordado que quienes tienen dudas razonables sobre si sus pecados graves son o no mortales no están obligados por la ley de la Iglesia a realizar una confesión individual. Pero no deberíamos olvidar que un cristiano no se halla bajo la ley escrita, sino que responde al ofrecimiento de la gracia. La confesión personal humilde ante un sacerdote no sólo es un ejercicio importante de humildad, sino momento favorable para el encuentro con Cristo. Si, por falta de humildad, rechazamos la confesión individual, las otras celebraciones penitenciales podrían verse fácilmente expuestas a diversos peligros de superficialidad y de alienación.

g) El sacramento del saludable perdón

Juntamente con el ministerio de reconciliación, Cristo confió a su Iglesia la misión de sanar. En su ministerio público encontramos una síntesis sorprendente entre curación y perdón de los pecados. Jesús rechazó la convicción extendida, en el mundo semítico de su tiempo, según la cual se consideraba a una persona enferma como si fuese más pecador que los demás. Con todo, al paralítico que

busca la curación le dice Jesús: «Hijo, tus pecados te son perdonados» (Mc 2,5). Existen unas dolencias que, en unión con el sufrimiento de Cristo en la cruz, tienen como finalidad la gloria de Dios. Existen otras que están profundamente ligadas al pecado. La psicoterapia puede ayudarnos a ver con mayor claridad la conexión entre reconciliación, conversión y curación, de manera especial en casos típicos de desequilibrios psíquicos o mentales.

Grandes terapeutas definen a la salud genuinamente humana dentro de un contexto de totalidad. Ponen énfasis especial en la capacidad de la persona para relacionarse saludablemente con sus semejantes, consigo misma y con toda la creación. Como espíritu corporeizado, la persona se halla esencialmente en el camino de la salud si mantiene relaciones liberadoras con Dios, con su prójimo, con la comunidad y con todo su entorno. En los sacramentos, el médico divino nos ayuda a descubrir o a redescubrir nuestras relaciones esenciales nosotros-tú-yo y a vivirlas con mayor plenitud.

Cuando buscamos seriamente la meta última y significación de nuestra vida, superamos el egoísmo y servimos a los que podemos, encontramos nuestro yo auténtico.

En el sacramento de la reconciliación alcanzamos tal vez una experiencia más profunda de que Dios nos acepta gratuitamente, sale a nuetro encuentro y nos conduce por el camino de la totalidad y de la salvación. Nos da pruebas de su amistad siempre que estamos dispuestos a aceptar su llamamiento gratuito. Esto nos permite aceptarnos a nosotros mismos. Descubrimos el bien en nosotros, confiamos en vencer a las sombras oscuras y, en esta nueva adaptación de nosotros mismos y confianza, aceptamos también a nuestros semejantes, que caminan hacia la unión final con Dios.

El agradecimiento y gozo que nos produce el haber sido aceptados y llamados por Dios promociona nuestra conversión continua a Dios y a los semejantes. Si agradecemos el que Jesús quisiese llevar nuestras cargas y compartir con nosotros el fruto de la redención, aprendemos a aceptar agradecidos nuestra vocación común de llevar mutuamente las cargas de los demás y así cumplir la ley de Cristo. La nueva liturgia del sacramento de la penitencia, siguiendo las líneas bíblicas, dirige toda la celebración al agradecimiento y a la plegaria que deberán marcar toda nuestra vida y crear un entorno divino de paz, de gozo, de agradecimiento y de confianza recíproca.

El nuevo rito del sacramento pide al confesor y al penitente que entablen un diálogo de fe, en oración humilde de súplica y en alabanza de la bondad de Dios. Esta dimensión se patentiza más aún en la celebración comunitaria.

Pienso que las numerosas curaciones alcanzadas en las reuniones de oración de los movimientos carismáticos [64] puede abrir nuevas pistas a una mejor comprensión de la tarea saludable de la Iglesia en general y, de forma especial, en conexión con el sacramento de la reconciliación. Varios, o la mayoría, de estos eventos de curación pueden explicarse por la medicina psicosomática o por los hallazgos de la logoterapia. Todo ello no disminuye, sin embargo, la significación de la fe como curativa. Por el contrario, demuestra que mediante un entorno divino de fe, de bondad, de serenidad, de gozo y de alabanza de Dios, la persona humana puede percibir una nueva experiencia de totalidad y de salud que apunta siempre hacia la salvación.

VII. La participación del converso en la conversión

La reconciliación y la conversión son obra de Dios desde el principio al fin. Sin embargo, es también inseparablemente la respuesta del converso, dada en libertad renovada. Según el concilio de Trento, el dolor, la confesión y la expiación son tres partes esenciales del sacramento de la penitencia como actos del penitente [65]. Los tratamos aquí en relación con el sacramento y también como disposiciones y actos que pertenecen a toda conversión genuinamente religiosa. Deberemos contemplarlos siempre bajo la influencia de la iniciativa gratuita y renovadora de Dios.

1. *Contrición*

a) Humilde conocimiento de sí mismo: preparación y fruto de la contrición

El examen de uno mismo forma parte de la contrición. Sin la humildad básica y sin reconocimiento humilde de nuestra condición, nosotros, pecadores, jamás llegaríamos a una contrición auténtica. Por otra parte, sólo por medio de la contrición podemos alcanzar

aquella humildad que es indispensable para un profundo conocimiento de sí mismo.

El orgullo es la raíz más profunda de todo pecado. Forma parte del misterio de pecado el hecho de que, mientras éste degrada, el pecador tiende a incrementar, al mismo tiempo, el mal mortal del orgullo. Por una parte, experimenta el pecador los amargos efectos de su pecado y de su maldad en la mente y en el corazón. Esta experiencia podría ser un antídoto, un llamamiento a la humildad. Por otra parte, esclavizado por el orgullo, tiende a suprimir su sentido de humillación y permite que el orgullo domine todavía más su mente. En este conflicto, la contrición ayuda en gran medida a desencadenar un impulso contrario: la humildad. Ésta elimina de nuestra naturaleza carnal la fuerza negativa del orgullo.

La valentía de enfrentarnos a nuestra maldad, en lugar de quedarnos sólo en las faltas individuales, es un gran paso hacia la libertad interior. Mientras el pecador no reconozca que no se trata de transgresiones individuales, sino de su maldad, de su cohabitación con el egoísmo carnal, no alcanzará aquel arrepentimiento profundo que le haga gritar: «¡Señor, ten compasión de mí, que soy pecador!»

San Agustín, el gran psicólogo entre los padres de la Iglesia, afirma sin ambages que el primer paso hacia la liberación de la esclavitud del pecado y hacia la libertad en la verdad es «humildad, y el segundo paso es de nuevo humildad, y el tercer paso es humildad, y así sucesivamente podría responderte siempre que me hicieses la misma pregunta: humildad» [66]. Una y otra vez, la experiencia ha confirmado la convicción de Agustín de que los mayores pecadores no llegan a comprender la profundidad de su bajeza y por consiguiente no llegan a sentir la necesidad de la penitencia [67].

Toda dilación del arrepentimiento y de la conversión incrementa la tendencia a reprimir la conciencia de culpabilidad y a justificarnos a nosotros mismos. Todo depende del grado de humildad. Así, en Lc 18,9ss, vemos el contraste entre los orgullosos fariseos que se vanaglorian de sus virtudes y el publicano que pide humildemente perdón. De él dice el Señor: «Todo el que se ensalza será humillado, pero el que se humilla será ensalzado.» Los fariseos deberían haberse preguntado si abusar de la religión por vanidad y por afán de poder no es un pecado mucho mayor que el de un negociante mundano.

Cuando examinemos nuestra conciencia deberemos tener en

cuenta la presencia del Señor y lo que él sufrió por nuestros pecados. Frente a nuestra maldad, es ya alabar la bondad del Señor la valentía de confiar en él.

b) El remordimiento ético y el arrepentimiento religioso

A una persona que no haya perdido la dinámica hacia la totalidad produce dolor toda decisión en contra de su conciencia. Sin embargo, el tipo de dolor puede ser muy diferente. Podría uno tener sólo un remordimiento por haber infringido algún postulado que salvaguarda la salud psíquica. Podría no ver en su falta más que un riesgo o peligro a su propia perfección. Quizás otro se vea en conflicto con la norma legal, tema al legislador, sin prestar atención al valor inherente implicado. El dolor alcanza un nivel más noble cuando la persona experimenta tanto el daño contra su propia totalidad e integridad como la ofensa a un valor al que se debía haber prestado su apoyo. Aun cuando Dios no está todavía presente en el horizonte de la conciencia, si el dolor expresa un verdadero anhelo de totalidad, una integridad básica y apertura a los valores, existe ya una analogía con el dolor religioso.

El dolor, en pleno sentido religioso, presupone la fe en Dios, que amorosamente nos llama por nuestro nombre. En este arrepentimiento existe una profunda relación entre la experiencia de Dios y el sentido de pecado. La contrición es un acto central de la virtud de la fe, de la esperanza, del amor y de la adoración. Honra a Dios, que es santo y bondadoso. Cuando el dolor religioso está plenamente desarrollado, el pensamiento de la malicia de su ofensa al Dios santísimo sacude al pecador en lo más íntimo de su ser: «Apártate de mí, Señor, que soy hombre pecador» (Lc 5,8). Pero, al mismo tiempo, la experiencia de la maldad le arroja en los brazos de la bondad infinita de Dios. «Señor, ¿a quién vamos a ir? ¡Tú tienes palabras de vida eterna!» (Jn 6,69). El pecador arrepentido se agarra firmemente a su dolor y es curado por éste ya que el pecador comprende cuán insondable es la bondad de Dios que se ha revelado a nosotros como Padre amoroso.

A la luz de la fe cristiana, el dolor asume la forma de encuentro sacramental con Cristo. El cristiano que se halla verdaderamente en la senda de la conversión contempla sus ofensas a la luz del juicio divino que Cristo pronunció contra sí en la cruz a fin de

otorgarnos el poder salvador de su amor. El cristiano debería ser consciente de que incluso en los estadios iniciales de la contrición le ha alcanzado la misericordia de Cristo. Esto significa que el Señor tiene intención de otorgarle el perdón y curarle. Este encuentro con Cristo, creciente en intensidad y en gratitud, prefigura el encuentro privilegiado con Jesucristo en el sacramento de la penitencia.

El arrepentimiento religioso activa las fuerzas vitales de las virtudes de la fe y de la esperanza que, por la misericordia de Dios, permanecen de alguna forma en él, incluso después de cometer un pecado mortal, si el pecador, en humildad básica, reconoce que los mandamientos de Dios son santos y que él se ha equivocado totalmente, puesto que sus actos niegan lo que reconoce su fe.

Concluimos diciendo que la llamada a la conversión es, sobre todo, llamamiento en la fe. La fe del creyente que ha cometido pecado mortal está muerta; con todo, existe aún un lazo fuerte que la amarra a la palabra de Dios, punto de partida del que arrancará todo esfuerzo hacia la conversión. El pecador que no ha renunciado a la esperanza en Dios puede aguardar la venturosa noticia del perdón. Esto le da fuerzas para volver a la casa del Padre con profundo dolor y confesión humilde.

c) Arrepentimiento: libertad creadora y renacimiento por la gracia

«La contrición es la fuerza más revolucionaria dentro del mundo moral[68]. El retorno al camino verdadero de vida después del pecado se consigue por la contrición y no por los buenos propósitos. En profundo arrepentimiento, el pecador hace frente a los oscuros poderes que le empujan y consigue así orientarse de nuevo.

En la contrición, cuando ésta afecta a la totalidad del ser, el pecador supera su pasado malo, deja tras sí no sólo los pecados particulares del pasado, sino también todo su yo pecador. No se limita a deplorar determinados actos pecaminosos sino que condena todo su yo carnal. No se contenta con confesar: «He pecado»; reconoce: «Soy un pecador.» Un dolor profundo invade hasta las profundidades de la libertad personal y afecta a la mente, a la voluntad y a las emociones con una pena que cauteriza las heridas del pecado.

El arrepentimiento desvela nuevos horizontes y abre desconocidas regiones de libertad espiritual de acuerdo con la medida de su profundidad y de su totalidad. Es cierto que el pecado mortal asola la libertad moral y religiosa de la persona. Sin embargo, el pecador no arroja por la borda todo el tesoro de libertad para el bien con un simple acto pecaminoso (a no ser que se trate del pecado contra el Espíritu Santo o del pecado mortal). Así como para desarrollar su libertad para el bien es necesaria una larga serie de actos buenos, para derrochar toda su libertad será preciso más de un acto malo. La influencia de la gracia divina pondrá en movimiento los residuos de libertad que sobreviven al pecado mortal.

Si consideramos la contrición verdadera desde el punto de vista de la libertad humana podemos verla como llamada auténtica a la liberación; es una revolución que derroca la arraigada tiranía del pecado. Si reconocemos la acción de Dios en la contrición, nos aparece como un nuevo nacimiento, como una nueva creación por medio de la gracia de Dios. En nuestro arrepentimiento, que es una victoria del humilde y agradecido amor de Dios, recibimos de nuevo el inmerecido don de la libertad de los hijos de Dios. En la medida en que el pecador acepte agradecido este don se abrirá a las nuevas posibilidades de libertad y fidelidad creadoras.

Por medio de la contrición, nos unimos al Dios santo que, en la cruz de Jesús, nos demuestra hasta qué punto condena el pecado. Por la «saludable repulsa de nuestra antigua manera de vivir»[69] adoramos la santidad de Dios y alcanzamos su misericordia de forma que «no seremos condenados con este mundo» (1Cor 11,31). Aceptamos con agradecimiento la acción reconciliadora de Dios y nos ponemos en el camino de la libertad como hijos de Dios, alabándole con toda nuestra vida en gratitud permanente.

Esta alabanza agradecida de la misericordia de Dios distingue a la contrición, como renacimiento de verdadero amor, de la atrición, dominada aún por el temor al castigo. Si, por la gratitud, nos abrimos a la bondad de Dios, el miedo al castigo se transformará gradualmente en temor santo, temblor ante el Dios santísimo y misericordioso. Este «amor perfecto echa fuera el temor», ya que este miedo lleva consigo las angustias del juicio y todo el que se siente empujado por el temor está lejos aún de la perfección del amor. «Nosotros amamos porque él fue el primero en amarnos» (1Jn 4,18-19). Este amor agradecido que se regocija en Dios nos capacita y empuja a unirnos con él en su amor a todas las personas.

d) La contrición como disposición permanente

La Sagrada Escritura, la tradición teológica y la vida de los santos indican que la contrición debe ser postura permanente en el proceso de conversión del pecado. El verdadero converso mantendrá una postura continuada del arrepentimiento sagrado que nos configura con los sufrimientos y con la muerte de Cristo. Un acto individual de arrepentimiento, aun cuando esté basado en el amor verdadero no abre por completo las profundidades del corazón, endurecidas por el pecado. En cambio, cuando existe arrepentimiento cada vez más profundo crece el amor y a medida que éste progresa se desarrolla en arrepentimiento.

Si entendemos que la vida cristiana se fundamenta en la ley de la gracia divina comprenderemos perfectamente que la bondad de Dios nos exija un amor humilde y agradecido. Deberá ser amor de alabanza que subraya las bondades de Dios con humilde y contrito corazón. Será, igualmente, una permanente «acción de gracias *(eucharistia)* que nace de un corazón contrito» por emplear palabras del eremita Marcos, quien tan bien supo expresar este ideal de santidad en la espiritualidad oriental [70].

Esta disposición permanente de compunción será respuesta adecuada a la alegría experimentada por el hijo pródigo en su vuelta a casa, si ella se fundamenta en un amor agradecido. El agradecimiento y la alabanza evitan que la tristeza o dolor degenere siempre en depresión y desesperación. Por otra parte, si no existe la compunción, nuestro agradecimiento no expresaría adecuadamente nuestra existencia como pueblo que vive por el amor libérrimo y por la compasión de Dios. A medida que nuestra compunción se profundiza, sanan las heridas de nuestros pecados pasados. Es, al mismo tiempo, antídoto que evita que se reproduzcan las viejas heridas. Por esta disposición, el converso capta la invitación de la gracia (medio indispensable para el progreso), de manera que incluso el más leve descuido en la realización del bien querido por Dios nos produce dolor profundo a causa de nuestra negligencia.

En su dolor, ora el salmista: «Estoy por el gemir desfallecido, con llanto cada noche riego el lecho, inundo de lágrimas mi cama» (Sal 6,7). No son menos chocantes las palabras del profeta: «Te glorificaré todos mis años a pesar de la amargura de mi alma»

(Is 38,15). Todo el que tenga esta disposición de compunción agradecida puede entender la vida y el mensaje de san Pablo: «Pues yo soy el menor de los apóstoles, y no soy digno de ser llamado apóstol, porque perseguí la Iglesia de Dios» (1Cor 15,9). Tanto su apostolado como su oración son acción de gracias continuada por la forma maravillosa como Dios le llamó a la conversión.

Nuestros pecados han asolado la viña del Señor. El espíritu de solidaridad cristiana nos empuja a deplorar profundamente tanto la ofensa contra Dios como la gran pérdida espiritual para aquellos por quienes Cristo murió. Este sentimiento de nuestro corazón encierra como un arrepentimiento vicario. Si es genuino confortará el ansia de expiación, de sacrificarnos, un espíritu desprendido al servicio del apostolado y compromiso en favor de la justicia y de la paz sobre la tierra.

Cuando vemos las caídas de nuestros semejantes, empujados por un verdadero espíritu de cumpunción nos preguntamos con humildad: «¿En qué medida mis faltas de omisión fortalecen el poder del pecado en el ambiente? ¿Cuántos pecados podrían haberse evitado si yo, personalmente, hubiese trabajado con todo mi corazón en favor del reino de Cristo?»

2. *El propósito de enmienda es esencial para que haya contrición verdadera*

Como el firme propósito de enmienda recibe su fuerza del dolor de contrición, también la sinceridad y profundidad del dolor se revelan en el propósito de enmienda. «Pues no existe dolor auténtico que no lleve, al menos implícitamente, el diseño básico de un corazón nuevo. La contrición mata para concebir la vida. Destruye para construir» [71]. Para que el propósito de enmienda sea firme y fuerte, la contrición deberá ser madura y sazonada.

El buen propósito deberá brotar de una contrición profunda y presentar idénticas cualidades y posibilidades. Por consiguiente, deberá ser universal. La conversión a Dios no permite medianías. Sólo quien acepta con seriedad la llamada a la santidad y está dispuesto a esforzarse pacientemente en esta dirección tiene la promesa divina y está seguro de la ayuda gratuita y paciente de Dios.

La libertad y fidelidad creadoras no podrán desarrollarse si carecemos de propósitos determinados en nuestra vida. Las resolucio-

nes explícitas particulares deberán dirigirse, sobre todo, hacia aquellos obstáculos que hasta el presente nos han llevado a posponer la conversión o impedido el crecimiento en el amor a Dios y al prójimo.

El propósito de la enmienda deberá ser serio y decisivo, alcanzará a la auténtica raíz del mal. No será suficiente —por citar un ejemplo— que un adúltero decida no cometer jamás pecado de adulterio. Deberá estar dispuesto, además, a barrer de su mente y de su corazón el mal deseo.

El propósito de la enmienda será generoso y prudente. Luchar por la santidad significa preguntarse en cada momento por el posible paso siguiente. Existen momentos de gracia en los que Dios nos llama a progresar no a paso lento sino a galope.

Todo propósito en la senda de la conversión deberá ser humilde. Nos hemos convertido al Señor y ponemos toda nuestra confianza en él. Por consiguiente, transformamos cada propósito en oración ya que únicamente Dios, que inspiró el comienzo, puede ayudarnos a alcanzar lo que él prometió.

3. *Confesión del pecado; alabanza de la bondad de Dios*

Uno de los actos esenciales en cada conversión auténtica a Dios es la confesión humilde: «¡Oh Señor, soy un pecador y necesito de tu bondad!» El bautismo cristiano se confiere «para el perdón de los pecados» (Act 2,38; Lc 24,47). En consecuencia, su recepción voluntaria encierra la confesión de que necesitamos el perdón de los pecados. Con todo, la Iglesia no exige una confesión de los pecados individuales para el bautismo, ya que no es misión suya llevar ante el tribunal sacramental pecados que fueron cometidos cuando la persona no era aún miembro de la Iglesia [72]. Pero si hemos pecado después de ser bautizados en la comunidad de fe y solidaridad salvadoras, debemos confesarnos ante Dios y también ante la Iglesia. Así comprendemos con mayor profundidad lo que significa solidaridad salvadora y reconocemos que cada pecado es un fracaso en nuestra plena vivencia de la moral de alianza.

Cristo confirió a su Iglesia la misión especial del perdón curativo, la liberación de los lazos del pecado para llevarnos a la plena libertad de los hijos de Dios (cf. Mt 16,19; 18,18; Jn 20,23). El sacramento de la penitencia es la forma privilegiada en la que la

Iglesia ejerce su misión benéfica de proclamar, por la palabra y por el signo, la acción liberadora del Señor. La Iglesia sabe que ha recibido este poder para dar a conocer la justicia y bondad salvadoras del Señor a quienes confiesan con humildad sus pecados [73].

Aunque este libro no es un manual de teología moral escrito principalmente con miras a la confesión y a la penitencia, el agradecimiento que debe suscitar este sacramento es una razón que nos empuja a ayudar en la superación de sus crisis. De ahí que intentemos exponer aquí la significación de la confesión y también los objetivos y límites de la ley de la Iglesia.

a) Significado psicológico y teológico de la confesión

La persona humana es un espíritu que habita en un cuerpo. Por la confesión manifestamos externamente la disposición interior. Aquélla es un signo visible y eficaz que hace más real la contrición, más humilde, más influyente en la conversión total. Anotemos que en casi todas las religiones no cristianas se ha percibido y practicado la necesidad de confesar los pecados [74].

Cristo, en su cruz, puso de manifiesto, ante todo el género humano, que él carga con nuestro peso, con nuestro dolor. Por medio de nuestra confesión humilde damos alabanza en un signo sacramental que apunta al misterio pascual y nos preparamos para recibir el signo visible y la palabra de la absolución. Si está inspirada por un dolor profundo y dirigida a la alabanza de Dios, nuestra confesión es «culto en espíritu y en verdad». Nuestra acusación contrita adora la justicia salvadora de Dios y glorifica su bondad maravillosa. De esta forma, nos distanciamos de un remordimiento egoísta y de una acusación inútil y evitamos la represión dañina de nuestra culpa.

Por su misma naturaleza, el pecado tiende a ocultarse en la oscuridad y a rechazar la luz o a enmascararse como algo bueno. «Pues todo el que obra el mal, odia la luz y no se acerca a la luz, para que no se descubra la maldad de sus obras... Pero el que practica la verdad, se acerca a la luz, y así queda manifiesto que sus obras están hechas en Dios» (Jn 3,20-21). Por medio de una confesión humilde nos colocamos bajo la luz de Cristo con todo lo bueno que hemos recibido, pero conscientes de nuestra pecaminosa carencia de gratitud. Con renovado agradecimiento le reconocemos

como la verdad de nuestra vida y permitimos que su luz se manifieste sobre nosotros. La confesión contrarresta el oscuro poder del pecado, desenmascara el engaño del mal e ilumina hasta los recovecos más recónditos de nuestras almas. Se convierte así en un paso hacia una mayor plenitud de luz, de verdad y de amor (cf. 1Tes 5,5; Rom 13,11-12).

Mediante la confesión humilde para alabanza de la bondad del Señor nos abrimos a su justicia salvadora, a la luz divina, a la transparencia del amor divino que penetra todas las cosas. Cuando alabamos con todo nuestro corazón la bondad de Dios entramos de alguna manera en el ámbito de Dios «que habita en la región inaccesible de la luz» (1Tim 6,16).

Todo pecado es, directa o indirectamente, una desvergonzada actitud crítica de la santa voluntad de Dios. Voluntaria o involuntariamente, el pecador manifiesta esta crítica. Mediante la confesión reconocemos de manera visible la inexactitud de esta crítica. Expresamos nuestro firme propósito de no tomar parte «en las obras infructuosas de las tinieblas, antes bien, ponedlas en evidencia... Pero, una vez puestas en evidencia, quedan al descubierto por la luz. Pues todo lo que está al descubierto es luz» (Ef 5,11-14).

Cada pecado pone de manifiesto la distancia entre la sublimidad de nuestra vocación en Jesucristo y la adecuación de nuestra respuesta. El arrepentimiento, manifestado en confesión humilde, nos protege contra los oscuros poderes del pecado. La confesión nos ayuda, de esta manera, a mantener plenamente activo el dinamismo mental y psíquico que nos llama a una mayor plenitud de verdad y a la veracidad total de nuestra respuesta vital.

La valentía que exige manifestar con claridad nuestras faltas y nuestras actitudes pecaminosas da mayor claridad al corazón y a la mente, sobre todo si somos plenamente conscientes de que nosotros, el penitente y el confesor, estamos reunidos en el nombre de Jesús para alabar su perdón saludable. El confesor, que representa compasivo al samaritano, al médico divino, al buen pastor, y que actúa como hermano entre hermanos, puede ayudarnos a alcanzar mayor conocimiento de Cristo y nueva intrepidez para vernos a la luz de la verdad de Cristo y para seguirle a él, que es la verdad, el camino y la vida.

Bastantes personas que se apartaron de la confesión sacramental o no encontraron un confesor que les ayudase a conocer más íntimamente al médico divino, sienten la necesidad de comentar su

pasado. Gertrude von le Fort describe brillantemente los peligros de quienes, en lugar de ir a la confesión, buscan la absolución del psicoanalista, que no reconoce en absoluto al pecado, porque no sabe lo que significa abandonar a Dios u ofender al padre más bondadoso. Con profunda compasión mira ella a los miles de personas que viven una paz letal, pues su enfermedad no es otra cosa que menosprecio de la paz con Dios [75].

Esta observación no debería, sin embargo, impedir que los confesores aprendiesen de los psicoterapeutas sobresalientes a escuchar compasivamente a las personas que sufren, a ayudarles a discernir entre pecado y sufrimiento, y a acompañarles pacientemente a encontrar el significado de su vida. Después de todo, ¿quién puede ayudar mejor a sus hermanos y hermanas a encontrar pleno significado a sus vidas que quienes nos ayudan a ver toda nuestra vida a la luz del maestro y médico divino?

b) Confesión íntegra: ley e ideal

Es esencial que la vida cristiana tienda constantemente hacia las alturas. La llamada a la santidad es el ideal más provocativo. Esto se aplica a todas nuestras actitudes y también a la cualidad de humildad en la confesión de nuestros pecados. Sería, sin embargo, causa de confusión si, respecto de obligaciones concretas, tales como confesión de nuestros pecados al sacerdote, no distinguiésemos entre lo que normalmente exige la ley y lo que puede ser el ideal.

El esfuerzo por ser lo más completos en la confesión puede entrar en conflicto con valores y obligaciones más importantes. Aceptamos la advertencia expresada por muchos teólogos y, especialmente, por Johann Baptist Hirscher, «de no paliar nuestras faltas en la confesión sacramental ni intentar pasar por ella como gato sobre ascuas» [76]. Pero a nadie puede obligársele a ir más allá del espíritu de la ley. Más aún, deberíamos discernir, con perfecta libertad interior, qué tipo de integridad más allá de la ley es verdaderamente bueno para el crecimiento espiritual de una persona determinada. El sacramento de la penitencia nos ha sido dado como experiencia liberadora; por consiguiente, jamás deberá ser ocasión de confesión trémula o de cualquier tipo de escrúpulos.

Por gracia nos llama el Señor a cada uno por nuestro nombre.

Él nos conduce paso a paso en el espíritu de penitencia a mayor profundidad de arrepentimiento, a más humilde conocimiento de nosotros mismos, a mayor valentía para enfrentarnos con nuestras imperfecciones y a una confianza más liberadora cuando confesamos nuestros pecados. Una excesiva preocupación por la integridad puede distraernos de concretar nuestro propósito y de ver con claridad los motivos que debemos purificar. A veces es útil limitar nuestra confesión a aquellos puntos determinados que reclaman, con mayor urgencia, firme propósito de enmienda.

Por ley positiva divina, especificada por la ley de la Iglesia, debemos someter a las llaves de la Iglesia, en confesión individual, todos los pecados mortades cometidos después del bautismo, señalando su número y especie, incluyendo todas las circunstancias que cambian la naturaleza de los pecados. Un precepto positivo de la Iglesia prohíbe diferir la confesión de pecados mortales más allá de las fechas pascuales más próximas [77]. Deberá confesarse los pecados mortales en la medida en la que el penitente sea consciente de ellos después de un cuidadoso examen de conciencia.

Si un cristiano tiene duda razonable de si su pecado fue o no mortal, la urgencia de la salvación le empuja a hacer todo lo posible para asegurarse de su estado de gracia. Con todo, no está obligado a confesar los pecados si tiene el convencimiento sincero de que no fueron mortales. Si existe duda seria sobre la naturaleza mortal de un pecado, cada cristiano que se esfuerce con seriedad por vivir una vida plenamente cristiana puede decidir siempre a su favor. Esto significa que no está obligado por la ley a confesar el pecado. Los escrupulosos deberán decidir siempre a su favor, al menos en cuanto respecta al campo de su particular preocupación. Por el contrario, un penitente que «se traga los pecados como agua» no puede prudentemente decidir a su favor en el caso de una duda seria sobre si su pecado fue o no mortal. Una mejor comprensión de la naturaleza de la opción fundamental ofrecerá criterios básicos.

Los teólogos distinguen entre *integridad material y formal* de las confesiones. Integridad material es la confesión íntegra de todos los pecados mortales según su número y especie. Integridad formal es la voluntad sincera de hacer una confesión materialmente íntegra, prescindiendo de si uno lo consigue o no. La confesión de los pecados es material y formalmente incompleta, si el penitente, con culpa grave, omite la confesión de un pecado al que considera mortal. Esto no se aplica, sin embargo, a las personas excesivamente escrupulosas que tienden a juzgar continuamente que sus pecados son mortales.

La recepción del sacramento es válida y fructuosa aun cuando el penitente deje de mencionar un pecado mortal por olvido involuntario o incluso por algún descuido o negligencia, a no ser que comprenda que esta negligencia es grave.

Por experiencia personal como confesor y por el estudio de la psicología he llegado a comprender que un sentido de vergüenza o de experiencia aterradora, psicológicamente excesivo, en el confesonario puede incapacitar al penitente para confesar sus pecados a pesar de toda su buena voluntad. El hecho de que vive realmente la vida de una persona convertida y sufre en gran medida bajo la imposibilidad de confesar el pecado habla a favor de que no ha cometido el pecado de una recepción sacrílega del sacramento.

La indicación de número de pecados mortales no se debe a intereses matemáticos; es una forma de representar las dimensiones de la maldad. No es lo mismo, por ejemplo, seducir a un número de personas para cometer adulterio que cometer el pecado con una sola persona. A veces será mucho más importante revelar al confesor durante cuánto tiempo ha vivido uno en estado de pecado, sin esforzarse demasiado seriamente por la conversión, que intentar contar el número de pensamientos, deseos, intenciones y actos pecaminosos.

Si una confesión materialmente íntegra en el ámbito del sexto mandamiento no es posible sin explicar imágenes impuras y tentaciones peligrosas, el penitente está no sólo excusado de la obligación, sino que el estricto deber moral a evitar tentaciones innecesarias le prohíbe, en tales circunstancias, intentar la confesión íntegra, si ello provoca en su memoria esta situación aludida [78]. En dos ocasiones Pío XII presentó a la consideración de los psicoterapeutas la ley moral inviolable que prohíbe toda excitación voluntaria de tentación a la impureza que pueda ser causada por la declaración psicoanalítica refleja. Si vale esto respecto de los intentos de curación por medio del psicoanálisis, vale también cuando se trata de purificar nuestro corazón y nuestra mente en el sacramento de la penitencia [79]. Por esta misma razón y por el honor que debería rodear al sacramento de la penitencia, se abstendrá el confesor de preguntar en materia referente al sexto mandamiento, si esto no es necesario para el perdón y para la confesión eficaz del penitente. Deberá considerarse siempre la ley

de la confesión íntegra bajo una perspectiva de salvación y no de dominio.

A la vista de pasadas exageraciones sobre las especies más ínfimas de pecado, deberíamos evitar con sumo cuidado distinciones sutiles ajenas a la capacidad mental del penitente medio. Tanto en la instrucción general como en el deber del confesor respecto de las especies exactas de pecados, valdrá la regla siguiente: el penitente deberá mencionar en la confesión todo aquello que, según su conciencia moral, constituye un género totalmente nuevo de pecado mortal. Debería indicar circunstancias que, de acuerdo con su propia conciencia, hacen que un pecado sea ciertamente mortal mientras que bajo otras circunstancias podría haber sido considerado como venial.

El precepto de integridad material obliga sólo en proporción a los demás elementos esenciales de la conversión. Deberá evitarse todo tipo de interrogatorio que convierta al sacramento de la penitencia en una tortura, ya que este sacramento es una celebración festosa del retorno a casa y una llamada de gracia a la conversión permanente.

Si un cristiano ha intentado con sinceridad hacer una buena confesión, debería dar de lado a toda molestia sobre la integridad de su confesión y preocuparse, por el contrario, de hacer planes para vivir plenamente de acuerdo con la ley de la gracia. Con todo, si recuerda con certeza haber olvidado confesar un pecado que, en su conciencia, fue mortal, deberá mencionarlo en la siguiente confesión. Entre tanto, no dudará de la validez de la absolución.

c) Razones que excusan de la integridad material de la confesión

A parte de lo ya mencionado, cualquier imposibilidad física o moral de confesar íntegramente excusa al penitente. La imposibilidad moral deberá ser determinada teniendo en cuenta el bien del penitente y los objetivos del sacramento de la penitencia.

Para una persona en trance de muerte es suficiente ofrecer algún signo perceptible del arrepentimiento interior y de su voluntad de confesarse. En esta situación no existe otra posibilidad. Quien padece una enfermedad grave hace una buena confesión si colabora (de su parte) todo lo posible sin provocar un empeoramiento de su situación crítica. Hablando en general, no existe obligación de prepararse a la confesión mediante notas escritas aun cuando la persona sea olvidadiza. Tales medios pueden ser considerados como extraordinarios e implican con frecuencia el peligro de violación del secreto y el fomento de escrúpulos. Si tales peligros no son previsibles, podrá el penitente decidir libremente el empleo de notas, especialmente si su debilidad de memoria es grande.

Si el penitente no puede encontrar un confesor que entienda su lengua, tiene derecho a recibir la absolución aun cuando su acusación se haya limitado a meros signos o gestos que manifiestan su arrepentimiento y su voluntad de confesar. Idénticos principios se aplican en el caso del sordomudo que no puede encontrar un confesor que domine el lenguaje por señas. Para la confesión individual no puede recomendarse el empleo de un intérprete.

Compete a las conferencias episcopales y a los ordinarios de lugar (diocesis) determinar las circunstancias concretas para la absolución general. Si, por ejemplo, una región carece de suficientes sacerdotes para llevar a cabo las tareas urgentes del ministerio, tales como evangelización y visitas de enfermos, debería el obispo facultar a los sacerdotes para otorgar la absolución general después de una adecuada preparación.

Pienso que una confesión incompleta se justifica en casos en los que el penitente tiene relación especial con el confesor y el sentido de vergüenza sería barrera infranqueable o existe temor justificado de que la relación pueda degradarse profundamente. Sin embargo, en esta o similares circunstancias, esta razón vale sólo si el penitente no puede confesar a otro sacerdote sin dificultad desproporcionada o si debería diferir su confesión en un plazo de tiempo considerable. En tales casos, deberá el penitente estar dispuesto a confesar sus pecados íntegramente cuando le sea posible.

d) Confesión general y repetición de la confesión

Deberá repetirse la confesión y manifestar de nuevo los pecados mortales si existe la seguridad de que la confesión previa ha sido inválida o incluso sacrílega. En tales circunstancias, el penitente

está obligado a confesar todos los pecados mortales cometidos desde la última confesión válida. En tiempos pasados, los predicadores exageraban a veces cuando hablaban de la frecuencia de confesiones inválidas. Quizás les guiaba el deseo laudable de infundir en los fieles un aprecio mayor de los beneficios de la confesión general. Sin embargo, su actuación causó graves daños a muchas personas y desacreditó el sacramento de la penitencia. Incluso si las confesiones pasadas fueron muy imperfectas, la presunción está siempre a favor de su validez, a no ser que lo contrario sea muy claro. Si exceptuamos a los que tienden a los escrúpulos, la confesión general puede ser práctica saludable cuando se lleva a cabo con plena libertad en momentos de gracia especial, cuando Dios otorga arrepentimiento más profundo, por ejemplo, durante los ejercicios espirituales, misiones parroquiales o cuando uno ingresa en un nuevo estado de vida. La profundización de arrepentimiento por nuestros pecados y su humilde confesión abre los recovecos profundos del corazón a la gracia del sacramento, y el poder curativo alcanza a heridas profundas aún no plenamente restañadas.

Los que hacen confesión general por motivos de mayor devoción deberán tener en cuenta que no hay necesidad de confesar íntegramente todos los pecados pasados. Es mejor que el penitente se acuse sólo de los más serios y más típicos, no sólo para humillarse ante Dios y ante los hombres sino para alcanzar mayor pureza de corazón.

4. *Reparación creadora*

Por lo general, las penitencias impuestas en el sacramento carecieron con frecuencia de creatividad y, por consiguiente, no fortalecieron la libertad y fidelidad creadoras del penitente. Con todo, estoy firmemente convencido de que una teología moral específicamente cristiana descubrirá con facilidad la fecundidad de la penitencia, de la satisfacción, de la reparación, para la libertad y fidelidad de la persona y de la comunidad. Pero únicamente si nuestra comprensión de la moral cristiana está marcada por esta actitud básica de reparación existirá la esperanza de que todos los aspectos de la conversión, incluidos los actos básicos del converso al recibir el sacramento de la reconciliación, manifiesten libertad y fidelidad como signos de la nueva creación.

a) Digno fruto de arrepentimiento

El arrepentimiento bendito, que nos une con los sufrimientos, muerte y resurrección de Cristo, produce el propósito firme de enmienda, la valentía humilde de enfrentarnos a nuestra maldad y de confesar nuestras equivocaciones ante Dios y ante los hombres. Este arrepentimiento produce fruto en amor y justicia para la vida del mundo. La predicación de Juan el Bautista sobre la conversión se sintetiza en las palabras: «¡A ver si dais frutos propios de conversión» (Mt 3,8; Lc 3,8).

De manera parecida, describe Pablo su ministerio como llamamiento para «que se convirtieran y volvieran a Dios haciendo obras en consonancia con esa conversión» (Act 26,20). El fruto del arrepentimiento y de la conversión es la nueva vida de los discípulos de Cristo en la comunidad de la fe, una vida que produce el fruto del espíritu: amor, gozo, paz, amabilidad, bondad, justicia y similares. Debido a la batalla continua contra la concupiscencia del corazón y a la seducción del pecado en el mundo que nos rodea, y por otras muchas razones, la nueva vida exige expiación, satisfacción y reparación por los pecados pasados.

Por diversas razones, el concilio de Trento condenó formalmente la afirmación de que «la mejor penitencia es solamente la nueva vida» [80]. Algunos reformadores parecían negar que los méritos de Cristo confieren a las tribulaciones y sufrimientos sentidos por el Señor mismo, a la penitencia impuesta por el sacerdote o a las obras penitenciales, tales como ayuno, oración, limosna y otras buenas obras elegidas espontáneamente por el penitente, valor de expiación por sus pecados pasados. Una lucha exagerada contra el concepto de justicia alcanzada por las buenas obras pareció implicar que la fe, entendida como confianza en Dios, produciría la nueva vida automáticamente. El concilio de Trento se preocupó de la justificación entendida como don inmerecido y de la libertad activa como respuesta de la persona a la gracia de Dios. Algunos innovadores afirmaron que las obras de penitencia, en cuanto tales, eran un insulto al sacrificio perfecto de Cristo y que no eran, en absoluto, culto a Dios, «sino tradiciones humanas que oscurecen la doctrina de la gracia, la verdadera adoración de Dios y el beneficio de la muerte de Cristo» [81].

Deberíamos notar que esta falsa doctrina no representa la pos-

tura común del protestantismo. Emil Brunner, teólogo protestante muy estimado, dice a este respecto: «La opinión moderna de que la idea de expiación es submoral ha contaminado, por desgracia, a un amplio número de cristianos. Expiación significa restauración del orden quebrantado mediante un sufrimiento que corresponda a la transgresión. Es, por tanto, insostenible la opinión de que no debe introducirse en la reparación humana carácter expiatorio aduciendo que Cristo solo hizo expiación. La expiación humana no ha quedado abolida por la expiación divina como tampoco el perdón ha cancelado el castigo humano. Además, sin reparación, toda mejoría será pura ilusión. Sólo quien siente que el justo castigo es necesario, es decir, quien lo considera como reparación, admite sus equivocaciones y puede mejorar» [82].

De hecho, muchas personas no se muestran como convertidos a pesar de sus lágrimas y de sus buenas intenciones porque no están dispuestos a continuar la lucha contra su yo carnal y contra el egoísmo colectivo y orgullo del mundo. El espíritu de arrepentimiento es alabanza agradecida por la expiación ofrecida en nuestro nombre por Jesucristo. Es la senda de la fidelidad abierta por la nueva creación y escogida por agradecimiento.

El concilio de Trento alaba «la magnificencia divina» que nos hace capaces de «satisfacer ante Dios Padre por medio de Jesucristo». Realizamos esto «no sólo con las penas espontáneamente tomadas por nosotros para vengar el pecado o por las impuestas al arbitrio del sacerdote según la medida de la culpa, sino también (lo que es máxima prueba de su amor) por los azotes temporales que Dios nos inflige, y nosotros pacientemente sufrimos» [83].

La obra penitencial (satisfacción) debería capacitarnos para apreciar mejor y para aceptar con mayor generosidad cualquier sufrimiento por el que tengamos que pasar *(satispasio)* [84]. La humillación implicada en la confesión humilde ante el sacerdote y ante nuestros semejantes y el dolor que ocasionan las diversas formas de reparación son un desarrollo natural de lo que está implícito en todo arrepentimiento que nos asimile a Cristo. Con ello se profundiza y purifica la contrición o atrición, la conversión del corazón. Recordemos que el hombre es un espíritu en un cuerpo.

No deberíamos considerar los esfuerzos penitenciales como el alma del arrepentimiento; pero la expiación humilde ayuda a sazonar los «frutos propios de conversión» (Mt 3,8). Si todos estos

frutos estuviesen totalmente ausentes deberíamos concluir que el arrepentimiento no es suficientemente genuino. Sin duda que el árbol es anterior a sus frutos. Cuando Jesús habla de conversión en «cilicio» y «ceniza» (Mt 11,21) no afirma que las obras penitenciales sean la auténtica esencia de la *metanoia* proclamada como la gozosa noticia de salvación. Con todo, es justo esperar que la expiación brote de la conversión del corazón con mayor espontaneidad y generosidad a medida que el arrepentimiento se profundiza y enriquece.

La iglesia antigua, con toda su insistencia en el rigor penitencial, fue agudamente consciente de que el verdadero arrepentimiento de corazón, con la interior disposición a hacer penitencia, es indispensable para que el pecador retorne a la casa paterna en amor y gratitud. La Iglesia consideró suficiente, y en consecuencia perdonó y reconcilió al pecador con Dios en la hora de la muerte, aun cuando no hubiese hecho penitencia previa pero llamando la atención sobre la necesidad de aceptar el sufrimiento y la muerte con espíritu de reparación [85].

Si, por el contrario, la misma Iglesia se mostró inexorable a la hora de imponer una estricta disciplina de la penitencia prescrita, se debió principalmente a la reparación del daño causado por el pecado, ya que la penitencia canónica se ocupó principalmente de pecados gravemente escandalosos. Con todo, la Iglesia comprendió siempre que la realización de penitencias adecuadas profundiza el arrepentimiento del penitente y prepara su corazón a recibir con mayor eficacia la reconciliación sacramental [86].

b) Homenaje agradecido a Dios

La penitencia que nace del encuentro sacramental con Cristo reconciliador es reconocimiento agradecido de la justicia salvadora y de la misericordia inmerecida de Dios. El pecador que se convierte y hace penitencia reconoce, en el dolor de su corazón, el daño que ha ocasionado a Dios, cuya ley es santa, buena y espiritual. Pone su fe en Dios que, por ser padre, actúa con misericordia. Él envió a Jesucristo para que fuera nuestra paz y expiara por nosotros. Aun cuando el pecador sabe que su contrición es fruto de la gracia de Dios, comprende que las obras de penitencia, por mayores que sean, no pueden darle un derecho a exigir el

perdón. Su penitencia expresa la confianza en la misericordia de Dios tal como se reveló en la cruz de su amado hijo Jesucristo.

En el sacramento de la reconciliación adquirimos la convicción y la experiencia de que todo se hizo por nosotros. Por medio de las obras penitenciales nos unimos a la oración infinita que Cristo ofreció al Padre en nuestro nombre. Estas obras tendrán valor como culto en espíritu y en verdad por nuestra confianza en la satisfacción ofrecida por Cristo, la única que da valor y dignidad a los frutos de penitencia. Quien tenga esto presente cuando celebra el sacramento o lo recibe, jamás considerará al sacramento de la penitencia como «tribunal de ira y de los castigos» [87].

La penitencia se convierte verdaderamente en parte de la adoración a Dios Padre, y en alabanza de su justicia salvadora en Cristo y con Cristo, a condición de que aceptemos la justicia salvadora de Dios como la norma auténtica de nuestra vida. Por consiguiente, estaremos dispuestos a aceptar todos aquellos sacrificios que sean necesarios para implantar la justicia de Dios en la tierra por medio del saludable perdón y de la entrega especial a la causa de los oprimidos y de los pobres.

c) Dimensión sacramental de la penitencia

La penitencia impuesta por el confesor y cumplida por el penitente recibe su plena significación como una parte del sacramento. Todos los pasos del convertido —arrepentimiento, examen de conciencia que lleva a un más profundo conocimiento de sí mismo, el propósito de enmienda, la confesión humilde y las obras de satisfacción— adquieren valor por las venturosas noticias proclamadas eficazmente por la Iglesia en nombre de Jesucristo. La satisfacción sacramental es un símbolo, modesto pero real, que hace referencia a todos nuestros sufrimientos, nuestras frustraciones, a la constancia en nuestra batalla contra las consecuencias de nuestros pecados y de los ajenos, de forma que lo entendamos y aceptemos todo como participación en los sufrimientos de Cristo.

El concilio de Trento presentó bellamente esta asimilación sacramental a Cristo: «Al padecer en satisfacción por nuestros pecados, nos hacemos conformes a Cristo Jesús, que por ellos satisfizo (cf. Rom 5,10; 1Jn 2,1s)... por donde tenemos también una prenda certísima de que, si juntamente con él padecemos, juntamente también seremos glorificados (cf. Rom 8,17)... tampoco es esta satisfacción que pagamos por nuestros pecados, de tal suerte nuestra, que no sea por Cristo Jesús; porque quienes, por nosotros mismos, nada podemos, todo lo podemos con la ayuda de aquel que nos conforta (cf. Flp 4,13). Así, no tiene el hombre de qué gloriarse; sino que toda nuestra gloria está en Cristo (cf. 1Cor 1,31; 2Cor 10,17; Gál 6,14)... en él que satisfacemos, produciendo frutos dignos de penitencia (cf. Lc 3,8), que de él tienen su fuerza, por él son ofrecidos al Padre, y por su medio son por el Padre aceptados» [88].

La penitencia impuesta por el confesor y todos nuestros sufrimientos aceptados en espíritu de arrepentimiento y de expiación, tienen valor gracias a Cristo que es *el* sacramento de reconciliación y gracias a la sacramentalidad de la Iglesia. El gran sufrimiento de la Iglesia en beneficio de todos los pecados cometidos por sus miembros y comunidades tiene gran valor sacramental si ella los acepta como penitencia sagrada. De esta forma aprendemos a llevar mutuamente las cargas respectivas en gratitud a Cristo que tomó sobre sí todos nuestros pecados y en gratitud a todos los santos penitentes que llevan parte de nuestra carga.

El hecho de que nosotros necesitemos hacer expiación no se debe a que los sufrimientos ofrecidos por Cristo como reparación no hayan sido suficientes. Por el contrario, gracias a la sobreabundante redención obrada por Cristo, nuestro arrepentimiento se hace participación en su obra redentora. El apóstol de los gentiles habla atinadamente de este misterio. «Ahora me alegro de mis padecimientos por vosotros, y voy completando en mi carne lo que falta a las tribulaciones de Cristo, en pro de su cuerpo, que es la Iglesia» (Col 1,24). El desbordante poder del sufrimiento y de la resurrección de Cristo nos llama y hace capaces de participar de su solidaridad salvadora para nuestro bien, para el bien de toda su Iglesia y de toda la humanidad.

Desde este punto de vista, la doctrina de la Iglesia sobre las indulgencias no es ritualismo vacío, sino llamada poderosa a la solidaridad de salvación. El cardenal Cayetano explica la doctrina sobre el llamado «tesoro de la Iglesia» de la forma siguiente: «Todos los santos, como miembros vivientes del cuerpo de Cristo, expresando, por medio de todos sus sufrimientos y obras buenas, solidaridad con la disposición de Cristo, no pueden menos de obtener méritos y ofrecer satisfacción no sólo por sí mismos sino

también por toda la Iglesia» [89]. Aceptar la doctrina de las indulgencias, significa, por consiguiente, liberarse uno mismo de toda autoindulgencia y de todo individualismo. Es aceptar la solidaridad salvadora en todas las cosas, incluyendo la expiación.

d) Dimensión de la historia salvífica

A fin de apreciar mejor la satisfacción sacramental y la virtud de la reparación, deberíamos recordar la dimensión histórica de nuestra fe y de nuestra esperanza. Mientras el pecado inundó la tierra en el curso de la historia humana, la redención se encarnó todavía más en la historia. Cristo es el Redentor del mundo y el Señor de la historia. No vino a enseñarnos un camino para escapar de la historia. Entró plenamente en ella con sus alegrías, sus tristezas y con todas sus cargas. Él abre un futuro para toda la humanidad asumiendo la pesada carga del pasado y dando nueva significación a todas las consecuencias del pecado. En la reparación expresamos nuestra alabanza a Dios y nuestra solidaridad salvadora; de esta forma, tomamos parte activa en la esperanza de la humanidad.

Cada uno de nosotros debe actuar históricamente. En el proceso de nuestra conversión nos enfrentamos a nuestro pasado, y, asumiendo la carga presente, incrementamos la fidelidad y libertad creadoras para nuestro propio futuro y para el de toda la humanidad. La satisfacción sacramental no permite evasiones de tipo ritualista. Es una expresión de moral de alianza en su dinámica histórica y social, una parte indispensable de la historia de liberación y de fidelidad.

Todo el que vive en constante alabanza y agradecimiento a Cristo por haber éste cargado sobre sí todo el peso de los siglos y por haber conferido valor de reparación a toda su vida y a su muerte le seguirá por la senda de libertad para el futuro. Si nos sometemos humildemente a esta ley de satisfacción personal y comunitaria en Cristo, cuando nos esforzamos por vivir plenamente el poder de la reparación concedido a nosotros en Cristo cobrará nueva significación nuestro pasado de pecado o, por mejor decir, sus consecuencias presentes aún en nosotros.

e) Visión creadora de la satisfacción sacramental

Deberíamos tener siempre presente que las obras penitenciales son una llamada a entender y a cumplir el significado del espíritu de reparación. La satisfacción sacramental, por más seria que sea, debe ser entendida principalmente en su significación simbólica como llamada a una siempre creciente corresponsabilidad en toda nuestra vida.

En los siglos pasados, con frecuencia la rutina vació la satisfacción sacramental. En la mayoría de los casos, se imponía como penitencia unos padrenuestros. Es verdad que la fidelidad en la oración y en la meditación exigen un esfuerzo paciente que puede también encerrar algún aspecto de penitencia. Con todo, la oración es el privilegio mayor y una fuente constante de gozo.

Cuando como confesor esté falto de imaginación, no deberé decir: «Como penitencia reza tres padrenuestros», sino más bien: «Como alabanza de la misericordia de Dios ora y medita durante algún tiempo sobre cómo puedes convertir toda tu vida en alabanza y en acción de gracias.» En algunas ocasiones de conversiones muy profundas después de un largo tiempo de alejamiento, he ofrecido a veces «como un tipo de penitencia en alabanza de la bondad de Dios, harás examen diario de conciencia (durante un cierto período de tiempo) sobre cómo dar gracias al Señor por la experiencia de su amor compasivo.»

Deberíamos hacernos más creativos en la búsqueda de penitencias más adecuadas. Es ésta una tarea que atañe no sólo al confesor individual, sino a la comunidad entera, a los sacerdotes y a los laicos, la reparación debería ser una especie de antídoto contra nuestras tendencias pecadoras, un remedio y un recordatorio. El sacerdote y el penitente deberán buscar juntos a veces lo más adecuado y útil. A veces he observado que un propósito penitencial determinado fue especialmente eficaz por haber sido elaborado por el confesor y por el penitente. Por ejemplo, adolescentes que confesaban excesivas masturbaciones, debidas a costumbres arraigada, estaban dispuestos a desprenderse por una buena causa (para los pobres, misiones extranjeras, ayuda al desarrollo, etc.) de una parte razonable de la paga cada vez que caían y a incrementar el sacrificio cuando sus caídas se hacían más frecuentes. Los resultados eran excelentes. Los esfuerzos se hicieron mucho más serios.

Penitencias similares pueden ofrecerse cuando se dan explosiones de impaciencia y de desabrimiento, cuando se habla sin amor de otras personas, etc.

Un juez alemán encargado de la delincuencia juvenil ayudó a muchos adolescentes mediante sus «penitencias» creadoras. Les imponía, por ejemplo, visitar dos o tres veces cada semana a personas ancianas que se encontraban solas, llevarles flores u ofrecerles modestos servicios y escuchar durante un tiempo sus conversaciones. Fueron medios eficaces de educación social.

El redescubrimiento de la dimensión social de toda nuestra vida, y especialmente del sacramento de la penitencia, debería encontrar también expresiones adecuadas en las obras de penitencia. Si toda la celebración de los sacramentos de conversión está más claramente marcada por la fidelidad creadora y por la espontaneidad, idénticas cualidades aportarán no sólo a las obras de penitencia, sino también al proceder de conversión.

Éste es el anticipo de la nueva creación, obrada por Dios, del nuevo cielo y la nueva tierra. Nuestra aceptación agradecida de la gracia de Dios y de su llamada participarían entonces en la propia fidelidad creadora de Dios, que nos ha de conducir aún más, si cabe, a la libertad de los hijos e hijas de Dios en provecho de la totalidad del pueblo cristiano.

Conclusión y síntesis

LIBERTAD, FIDELIDAD Y ADORACIÓN

La dimensión de la adoración y de la alabanza de Dios han estado presente en todos los capítulos anteriores. La presentamos aquí a título de síntesis.

La adoración no es algo que se añada al resto de la vida moral. Es el corazón y la fuerza de esta vida. Es la expresión más elevada de sumisión fiel a Dios, fuente de libertad creadora.

No pretendo tratar aquí la virtud de la religión como si fuese distinta de la fe, esperanza y caridad. Más bien, tengo interés en señalar al lector que las virtudes teologales son la respuesta de adoración a la revelación y a la donación que Dios ha hecho de sí mismo. La adoración, en espíritu y en verdad, de Dios, nuestro Padre, es fe, esperanza y amor de Dios en la medida en la que estas virtudes marcan y transforman nuestra vida [1]. Es la integración de la fe y de la vida. Cuando digo «fe» entiendo aquella fe que está viva en su estructura de esperanza y en su dinámica de amor a Dios y a nuestros semejantes. Hablamos de culto, especialmente cuando nos referimos a la eucaristía y a los demás sacramentos, en su dimensión de adoración, que libera todas nuestras energías para el servicio de Dios, para el amor al prójimo y para un compromiso fiel en favor de la justicia y de la paz.

I. **Libertad y adoración**

Entendemos la adoración como «glorificar a Dios como Dios» (cf. Rom 1,21). En la adoración alabamos a Dios por lo que él es y por lo que ha hecho por nosotros; nos regocijamos en él y le damos gracias o, como expresó Dietrich Bonhoeffer, «permi-

timos que Dios sea Dios en toda nuestra vida». Para los cristianos, adoración significa glorificar a Dios tal como él nos lo ha enseñado mediante Jesucristo.

La adoración es absolutamente dialogal y expresa la libertad suprema. En su propia transcendencia —es decir: en su libertad absoluta—, Dios se revela a sí mismo, su gloria, su nombre y su santidad. Adoración es la respuesta libre de la criatura y la condición para participar en la libertad de Dios.

Dios reveló progresivamente el misterio de su pasmosa transcendencia *(mysterium tremendum)* y de su dichosa y fascinante cercanía *(mysterium fascinosum)*. Para describir estos acontecimientos se sirve, principalmente, la sagrada Escritura de tres conceptos clave: el nombre *(shem)*, su santidad sin par *(qadosh)*, y su gloria *(kabod)*. Israel tuvo experiencia de cuán sublime es el Señor y de la absoluta obligación que el pueblo tiene de entregarse al culto divino.

El nombre de Dios es inefable. Nadie dispone de título o derecho alguno a aprender y experimentar este nombre. Cuando Jacob dijo a Dios: «Revélame ahora tu nombre», le respondió el Señor: «¿Para qué preguntas por mi nombre?» (Gén 32,30; cf. Jue 13, 17s). En un momento histórico impresionante, cuando Dios decidió comunicar la maravilla de su misterio a su pueblo y su promesa de liberarle, descubrió su nombre a Moisés: «Yo soy el que soy *(Yahveh)*» (Éx 3,14). De esta manera revela él su trascendencia y libertad para estar con su pueblo.

El que es soberanía absoluta y plenitud de ser decide, en un supremo acto de libertad, intervenir y mostrar misericordia a su pueblo. «Hago gracia al que yo quiero hacerla, y tengo misericordia de quien yo quiero tenerla» (Éx 33,19). Pasmoso y terrible es el nombre divino en su grandeza soberana para quienes rehúsan honrarle: «No tomarás el nombre de Yahveh, tu Dios, en vano; pues Yahveh no dejará impune al que pronuncie en vano su nombre» (Éx 20,7; Dt 5,11).

Dios es Santo *(qadosh)*. Él es totalmente otro. Por consiguiente, es absolutamente libre para estar entre nosotros con su santo amor. Su presencia es dinámica, impresiona a la persona con admiración temerosa y temor santo *(mysterium tremendum)*. Es terror para el pecador que no se ha convertido y fuego purificador para quienes vuelven a Dios con sincero corazón.

El pecador no puede soportar el rostro de Dios, el santísimo.

«¿Quién podrá permanecer en presencia de Yahveh, este Dios Santo?» (1Sam 6,20). Para el pecador, colocarse ante el rostro de Dios significa la muerte, a no ser que Dios le proteja por el poder de su misericordia. Dice Jacob: «He visto a Dios cara a cara y, no obstante, ha quedado a salvo la vida» (Gén 32,31). Cuando Dios habló a Moisés como a un amigo, se atrevió éste a suplicar: «Muéstrame tu gloria.» Dios le respondió: «Haré pasar por delante de ti toda mi bondad, y pronunciaré delante de ti el nombre de Yahveh, pues hago gracia al que yo quiero hacerla, y tengo misericordia de quien yo quiero tenerla. Pero tú no puedes ver mi rostro, pues el hombre no puede verme y seguir después con vida» (Éx 33,18-21).

Dios manifiesta su pasmosa majestad al profeta para purificar sus labios, sus pensamientos, su corazón y toda su vida con el carbón ardiente tomado del altar de su santidad (Is 6,3-6).

Dios revela su gloria en la nube oscura que es, al mismo tiempo, columna de fuego (Éx 13,21). Signo de misericordia para el pueblo escogido, esta nube es portento de destrucción de los enemigos de Dios (Éx 14,19s). «El aspecto de la gloria de Yahveh parecía a la vista de los hijos de Israel como un fuego devorador sobre la cumbre del monte» (Éx 24,17). Después de que Moisés hubo visto la gloria de Dios pasando ante ella de espaldas, permaneció profundamente gravado en él el reflejo de la gloria divina (Éx 33,23; 34,5s). Tan pasmosa era ésta que Aarón y los demás israelitas vieron a Moisés, y «vieron que la tez de su rostro resplandecía, y tuvieron miedo de acercársele» (Éx 34,30).

Cuando Salomón dedicó el templo al Señor, «La gloria de Yahveh había llenado el templo de Yahveh. Entonces exclamó Salomón: "Yahveh ha declarado que viviría en densa nube"» (1Re 8,12).

Dios revela su gloria a los cautivos exiliados para que éstos vuelvan a él con todo su corazón y le tributen el honor debido. El Señor promete manifestar su gloria de nuevo en el templo de Jerusalén a los que se hayan convertido al Señor (cf. Ez 10,18; 11,23; 43,1s).

La revelación que Dios hace de sí mismo es más que una instrucción puramente intelectual sobre la magnificencia divina. Es la manifestación dinámica del misterio oculto. Ella llena al pueblo de temor santo y de reverencia, e invita a adorar a Dios con toda su vida. De esta forma Dios les escribe su mandamiento en lo

más profundo del ser: «A Yahveh tu Dios temerás, a él servirás... No irás tras otros dioses... porque Yahveh, que está en medio de ti, es un Dios celoso» (Dt 6,13-15).

Juntamente con su gloria, revela también Dios su nombre y el poder atractivo de su amor *(mysterium fascinosum)*. Invita dinámicamente a que su pueblo le invoque y a que ponga su confianza en él: «Yo te ayudo, dice Yahveh; tu redentor es el Santo de Israel» (Is 41,14; cf. 54,5). La revelación de su gloria y de su nombre es un acto de libertad soberana de Dios, que es amor y nos llama a la santidad. «Siendo yo Yahveh, vuestro Dios; debéis santificaros y ser santos, porque yo soy santo» (Lev 11,44; cf. Dt 7,6s).

Dios se glorifica a sí mismo trayendo la salvación a la humanidad. Esto constituye el mandamiento más urgente escrito en el corazón humano: buscad la salvación total y únicamente en la adoración de Dios. Así, alcanzamos la salvación y la libertad en la medida en que adoremos al Dios santísimo y dediquemos nuestra existencia a él en respuesta a la revelación de su gloria.

Respuesta adecuada a la revelación de Dios, que es al mismo tiempo manifestación de su justicia salvadora y de su misericordia, es el santo temor y el amor jubiloso. En efecto, Dios se glorifica a sí mismo arrastrándonos al abrazo tierno con el inefable y purificador poder de su amor. «Escucha, Israel: Yahveh es nuestro Dios, Yahveh es único. Amarás a Yahveh tu Dios con todo tu corazón, con toda tu alma y con todas tus fuerzas. Y estas palabras, que yo te mando hoy, queden grabadas en tu corazón. Las inculcaré a tus hijos y se las recitarás cuando estés en tu casa, cuando vayas de camino...» (Dt 6,4-7).

El conocido exegeta dominico C. Spicq, resume el Antiguo Testamento de esta forma: «Es evidente que el amor de Dios es lo único importante. No podemos pensar en otra cosa. Ni existe algo distinto de lo que podamos hablar. Ésta es la única ocupación a lo largo de la vida de una persona: su *agape* que abarca la fe, el culto a Dios y toda la vida moral... Es evidente la conexión del amor con la virtud de la religión. El amor a Dios, que desea ardientemente manifestarse en oración de alabanza y en buenas obras, adora y sirve a Dios, se somete a él y hace del cumplimiento de su voluntad el motivo más sublime de la conducta diaria y de todas las virtudes... El amor de los israelitas es amor de adoración, de culto.

Es verdaderamente amor cultual, el culto de alabanza al Dios soberano y trascendente y dedicación de la vida a su servicio» [2].

De esta adoración amorosa y agradecida extrajo Israel toda su fuerza, su paz, su gozo y la visión total de su vida. Si recae en la esclavitud y en la alienación se debe a falta de gratitud. Cuando Dios revela su gloria por medio de su acción salvadora, la única respuesta de adoración amorosa por parte del hombre es la total consagración al Dios del amor. Toda la vida de las personas, individual y colectivamente, debería reflejar en amor libérrimo la soberana revelación de Dios.

La experiencia religiosa de los santos de Israel está «dominada por la concepción de un Dios que es voluntad libre, transcendente, ordenadora que busca explícitamente la creación de una comunidad de personas libremente responsable y ordenada» [3]. Todos los que adoren con agradecimiento a Dios y celebren con gozo su acción liberadora disfrutarán de libertad y de paz.

La revelación de Dios y la experiencia de su gloria y de su salvación nos enseña que «la libertad adquiere significado por medio del amor» [4]. Alcanzamos nuestra verdadera estatura y libertad cuando reconocemos humilde, gozosa y agradecidamente que nuestra libertad y nuestra capacidad de amar son dones que nos vienen de la libertad soberana de Dios.

II. «Hemos visto su gloria, lleno de gracia y de verdad»

«Muy gradualmente y de muchos modos habló Dios antiguamente a nuestros padres mediante los profetas. En estos últimos días nos habló por el Hijo... Él es reflejo de su gloria, impronta de su ser...» (Heb 1,1-3). El Padre que, en libertad absoluta, se entrega totalmente a su Palabra, nos revela su transcendencia ilimitada y libertad para amar entregándonos a su Hijo unigénito como hermano y redentor nuestro. Cristo es el sacramento de la libertad del Padre para estar con nosotros y ser para nosotros. Su libertad es nuestra salvación si se convierte en fuente de vida de nuestra conducta: libertad total para Dios y para nuestros semejantes.

«Y la Palabra se hizo carne, y puso su morada entre nosotros. Pero nosotros vimos su gloria, gloria como de Hijo único, que viene del Padre, lleno de gracia y de verdad» (Jn 1,14). La Palabra encarnada es el nuevo templo en el que está ahora entroni-

zada la majestad de Dios. Esa Palabra es la presencia del Altísimo entre nosotros, la *shekinah,* el santo de los santos. Cristo está totalmente consagrado a glorificar al Padre sobre la tierra llevando a cabo la tarea que el Padre le encomendó de manifestar la altura y profundidad, la largura y anchura de su amor.

En su libertad para ser siervo de todos y para entregarse por sus hermanos y hermanas confiando toda su vida en manos de su Padre, Cristo revela la gloria del Padre y responde a ella en nombre de todo el género humano. Y el Padre glorifica a su Hijo, resucitándolo de la muerte y dándole un nombre sobre todo nombre. Cristo expresa este misterio de la gloria de Dios y su propia libertad para gloria del Padre. «Ahora glorifícame tú, Padre, junto a ti mismo, con la gloria que yo tenía junto a ti antes que el mundo existiese. He manifestado tu nombre a los que del mundo me diste» (Jn 17,5-6). El Cristo resucitado es el «Señor de la gloria» (1Cor 2,8).

Mediante el envío del Espíritu Santo, el Espíritu de gloria, Cristo nos asocia a su misión glorificadora. La llevaremos a cabo si vivimos en libertad para amar como Cristo amó. «Y la gloria que tú me has dado, yo se la he dado a ellos» (Jn 17,22). Pero si, guiados por el Espíritu, que produce fruto en el amor y en todas las disposiciones que provienen del amor, estamos dispuestos a participar de los sufrimientos de Cristo, para que también os alegréis, alborozados en la revelación de su gloria... «el espíritu de la gloria, el de Dios, descansa sobre vosotros» (1Pe 4, 13-14).

«Recibisteis un Espíritu, hijos adoptivos, en virtud del cual exclamamos: *Abba!* ¡Padre! El Espíritu mismo da testimonio a nuestro espíritu de que somos hijos de Dios» (Rom 8,14-16). El Espíritu Santo es espíritu de verdad. Si, unidos con Jesucristo, deseamos sobre todo glorificar al Padre, entonces somos realmente libres para amarnos mutuamente como Cristo nos amó.

III. Adoración en espíritu y en verdad

Al revelarse como perfecto adorador en espíritu y en verdad, Cristo elimina las insensatas discusiones y rivalidades entre las castas sacerdotales y los conflictos entre montañas sagradas. Él nos invita a todos a consagrarnos plenamente al honor del Padre y al servicio de nuestros hermanos y hermanas a imitación de él. «Pero

llega la hora, y es el momento actual, en que los verdaderos adoradores adorarán al Padre en espíritu y en verdad; porque ésos son, precisamente, los adoradores que el Padre desea. Dios es espíritu, y los que lo adoran, tienen que adorarle en espíritu y en verdad» (Jn 4,23-24).

En su amor de entrega total para gloria del Padre, Cristo es la fuente, el símbolo real y la norma directriz de adoración en libertad, de la donación libre de nosotros mismos. La Iglesia ha sido llamada para ser comunidad que adora en la fe, en la esperanza y en el amor fraterno. «De hecho, Cristo siempre asocia a la Iglesia en su magna tarea de dar perfecta alabanza a Dios y de santificar a los hombres» [5].

El «cristianismo sin religión» propuesto por Dietrich Bonhoeffer significa libertad de un rigorismo religioso alienado y del formalismo: verdadera fe como don de Dios a quienes aceptan a Cristo crucificado como norma de sus vidas. «Dios es el creador y única fuente de todo bien para las personas; por consiguiente, sólo él debe ser adorado. Sólo Dios será Dios, porque sólo él es Dios» [6]. Es privilegio de la comunidad de los discípulos de Cristo responder a la libertad absoluta manifestada en el Dios crucificado alabando libremente a Dios con toda la propia vida y proclamando a Jesús como Señor, a través del culto y de todos sus actos y actitudes. El espíritu de adoración nos hace capaces de dar pleno testimonio de fe, testimonio de libertad en favor de ella.

La absoluta libertad de Cristo en favor nuestro para gloria del Padre es la revelación de su divinidad. Adorar en espíritu y en verdad significa, por consiguiente, integrar culto y testimonio de fe, esperanza y amor vivientes. De esta forma, la Iglesia se une a Cristo en la glorificación del Padre. La gracia, en el encuentro de la libertad divina y humana, hace el milagro de que tal testimonio pueda llevar al hombre al conocimiento y a la adoración de Dios [7].

Dios ha revelado con tal abundancia su gloria y la libertad de su amor porque desea la libre respuesta de sus criaturas. Quienes, en adoración amorosa, aprendan a ser libres para amar a todos sus hermanos y hermanas, serán auténticos adoradores y verdaderamente libres. Ésta es la síntesis de la teología paulina. «¿Cuál debería ser la respuesta del hombre al amor de Dios tan libremente otorgado a él?» El apóstol habla en la perspectiva del agradecimiento cultual: debemos sacrificar nuestro yo, nuestro propio

cuerpo, como oblación santa y viviente, agradable a Dios: «Por tanto, hermanos, os exhorto, en virtud de las misericordias de Dios, a que ofrezcáis vuestras propias personas como víctima viva, santa, agradable a Dios; sea éste vuestro culto espiritual» (Rom 12,1). Todas las disposiciones morales mencionadas a continuación brotan de la gratitud y de la alabanza como sacrificios de oblación [8]. Para Pablo, la vida moral, al igual que la oración, está marcada por el gozo, por la paz, por la gratitud y por aquel espíritu de sacrificio que nace de nuestra configuración con el misterio pascual. La experiencia de fe, y especialmente el espíritu de adoración, invade toda la vida moral.

El espíritu de adoración es no sólo nota esencial de la fe, de la esperanza y del amor; configura, dirige y da fuerza a toda la vida moral. Como dijo Tomás de Aquino, «la virtud de la religión gobierna a las restantes virtudes» [9]. Para Tomás, la vida moral será virtuosa, en el pleno sentido de la palabra, si del espíritu de adoración recibe su forma final y su fuerza. «Toda obra virtuosa pertenece a la religión o, en otras palabras, a la adoración de Dios. La finalidad auténtica del culto divino consiste en ordenar todas las cosas a la divina majestad... La ordenación de los actos de una virtud cualquiera al servicio de Dios los convierte en auténticos actos de adoración» [10]. El virtuoso auténtico adora a Dios en todos los momentos de su vida.

IV. La prioridad de lo sagrado

Una de las preocupaciones importantes de todos los grandes teólogos de nuestro tiempo, y especialmente de Karl Rahner y de Dietrich Bonhoeffer, consiste en devolver a la adoración el lugar que le corresponde. Aun cuando alguien, como sucedió a Immanuel Kant, pueda llegar a la fe en Dios a través de una comprensión profunda de la dimensión ética, jamás debería subordinar la adoración a la moral. James Gustafson lo afirma con claridad: «No somos personas religiosas a fin de tener razones de mente y de corazón para ser morales, por el contrario, somos religiosos como consecuencia de experimentar la realidad de Dios. Y esta experiencia exige que seamos morales» [11].

El hecho innegable de que los santos sean modelos de moralidad por motivos religiosos y de que su fe los haya capacitado para enriquecer al mundo con valores morales no significa que

fueran religiosos por razones morales. Fueron santos porque llegaron a entender la adoración en su dimensión auténtica. «La idea de que la persona debe hacer todas las cosas para gloria de Dios, por ejemplo, no es únicamente un precepto moral. Las comunidades religiosas glorifican a Dios alabándole, ofreciéndole oraciones de acción de gracias, celebrando su presencia en el mundo con gozo y agradecimiento» [12].

La adoración es la respuesta humana y libre a Dios que revela la gloria de su libertad y de su amor. Es nuestra respuesta de criaturas a Dios. Cuando Dios vuelve su rostro hacia nosotros podemos responder verdaderamente entregándonos totalmente a él, alabándole con todo nuestro ser. La experiencia de totalidad pone de manifiesto la autenticidad de este acontecimiento religioso. La experiencia de fe, más aún que una profunda experiencia de conciencia, está caracterizada por esta dimensión de totalidad. Invade todas nuestras facultades, entendimiento y voluntad en la emoción profunda que comprende con gozo la unidad entre inteligencia (intuición) y voluntad.

La experiencia de fe cristiana que encuentra su punto culminante en la adoración total es encuentro con Dios que ha revelado en Jesucristo todo su amor. Frente al amor del Señor crucificado y resucitado, la respuesta de adoración es la única postura posible a la invitación a amarnos como él nos amó. La respuesta de fe en adoración jamás estará huérfana de la dimensión horizontal de cohumanidad. En caso contrario no habría respuesta auténtica [13].

Cuanto más nos abramos a la dimensión religiosa en cuanto tal —a la adoración en su auténtico sentido—, más se asegurará la fecundidad del culto para la vida moral. Si todo nuestro ser proclama la grandeza de Dios y celebra el maravilloso privilegio de poder llamar con Jesús al Dios omnipotente «Padre querido», seremos conducidos a la moral de alianza con todas aquellas disposiciones peculiares de los hijos e hijas de Dios. La conversión religiosa engendra la renovación moral [14].

Aquellas personas de Dios que están llenas de esperanza y desean trabajar por un mañana mejor reciben el don del presente, un tiempo de reposo, de contemplación, de gozo puro, válido no sólo para el mañana, sino para cualquier otro momento. Es preciso asentar bien los pies en el presente «a fin de no perder el futuro» [15].

Pero el agradecimiento presente crece la fuerza para caminar

y para trabajar juntos en esperanza para el futuro. Sólo quienes buscan en primer lugar la gloria de Dios entrarán en las dimensiones del reino y serán capaces de captar su papel activo dentro de él.

Todas estas verdades proyectan abundante luz sobre el concepto que la Iglesia tiene de sí misma. Un modelo que diese prioridad a la dimensión institucional (la Iglesia como «sociedad perpecta») conduciría a muchos peligros de «religión organizada». La Iglesia deberá ser, por encima de todo, la comunidad de los auténticos adoradores de Dios; sus sacramentos, signos privilegiados de adoración en la fe, en la esperanza y en el amor. Entonces, la prioridad dada al culto en Cristo con él y por él, el sumo sacerdocio de Cristo, modelará las restantes funciones de la Iglesia e impedirá que el aspecto institucional sea equivocadamente interpretado.

V. Los sacramentos, signos privilegiados de adoración

Dios nos ha creado para que adoremos su nombre y participemos de su felicidad y amor sin límites. Nos invita a adorarle no tanto por medio de un mandamiento, sino a través de los muchos signos en que él revela su gloria, su amor fiel, su intención de hacernos una familia llena de gracia y así glorificarle a él, nuestro único Padre.

Dios nos ha dado el único gran signo que nos capacita y empuja a alabarle a él como Padre, en nombre de toda su creación. Este signo supremo y sacramental es Jesucristo, el profeta y sumo sacerdote que se ofrece al Padre en nombre de toda la creación. A medida que conozcamos más a Cristo se incrementará nuestro deseo de unirnos a él en la glorificación al Padre. También es verdad que cuanto más celebramos nuestro agradecimiento a Cristo y nos unimos a él en la alabanza al Padre, más le conocemos y aprendemos de él a honrar al Padre con toda nuestra vida.

Reunida por el sacrificio amoroso de Cristo, la Iglesia es, en él y por él, el sacramento primordial de adoración. A través de la Iglesia entra el cristiano en amistad íntima y unión con Cristo y participa en el poder consacratorio de su pasión, de su muerte y de su resurrección. De esta forma, por la gracia del Espíritu Santo toda la historia de la humanidad se convierte en economía de salvación para gloria de Dios Padre. Insertado en Cristo, el creyente participa en el don cúltico que el Hijo amado, el Ungido, ofrece al Padre en el Espíritu Santo. De ahí que el cristiano se entienda como «miembro de una comunidad y de una creación que canta la alabanza del Dios uno y trino»[16].

Es misión de la Iglesia conducirnos a Cristo en quien el Padre ha revelado la plenitud de su gloria y ha recibido la respuesta plena dada en nombre de todos. Al conducirnos a Cristo, la Iglesia nos ayuda a descubrir todos los signos maravillosos, obras y acontecimientos a través de los cuales Dios glorifica su nombre y nos invita a honrarle.

Los sacramentos de la Iglesia son signos privilegiados de adoración. No debemos considerarlos como algo ajeno a nuestra vida. Ellos nos enseñan y hacen capaces de adorar a Dios en nuestra vida y por medio de ella. Como escribió Tomás de Aquino, «los sacramentos están ordenados a lo que se refiere a la adoración de Dios según la práctica de la vida cristiana»[17]. Persiguen un doble objetivo: consagrarnos al culto de Dios que abarca toda nuestra vida y librarnos de nuestros pecados que son el verdadero obstáculo para la adoración auténtica. Los sacramentos nos colocan en un culto comunitario en el que, unidos a Cristo, somos capaces de convertirnos cada día más en «un reino de sacerdotes, una nación santa» (1Pe 2,9). El carácter específicamente cristiano brota de la fe, esperanza y amor en adoración, experimentados en la comunidad de fe. En ella celebramos las maravillas obradas por el Señor y aceptamos con gozo nuestra vocación excelsa a adorar a Dios en espíritu y en verdad. No se trata de una fe expresada en conceptos abstractos; es la fe celebrada y expresada en símbolos que nos apremian. De esta forma, el contenido de la fe no se limita a dar razones; nos ofrece motivos eficaces para descubrir en la vida diaria todas las oportunidades para alabar al Señor[18].

Los sacramentos no monopolizan los signos de la presencia de Dios ni su llamada a adorarle. Más bien, como signos privilegiados, nos llevan a descubrir los incontables caminos a través de los que Dios se hace presente en nuestra vida y nos llama a honrarle ordenando justamente nuestras relaciones y participando en la obra permanente de la creación y de la redención[19]. También a través de los sacramentos Cristo nos hace capaces de participar en los gozos y tristezas, en las esperanzas y angustias de todas las personas en un talante que da significado a todo esto a la luz del misterio pascual.

Cuando celebramos adecuadamente los sacramentos como signos privilegiados de esperanza comprendemos que podemos responder verdaderamente a las promesas de Dios con la esperanza que nos une a todos, en solidaridad salvadora, a la alabanza de Dios, liberador y redentor. Cuando celebramos estos signos de unidad y de amor, comprendemos, por el Espíritu de adoración, que podemos adorar a Dios en espíritu y en verdad, y nos entregamos sincera y activamente al bien de todos nuestros hermanos y hermanas: es decir: a la paz, a la justicia y a la promoción de los derechos humanos en nuestro mundo pequeño y a escala más amplia. La dinámica de la adoración fundamenta nuestra moral en la fe y en los dones divinos de la esperanza y del amor.

La liturgia es «la fuente primera e indispensable de la que el creyente derivará el espíritu auténticamente cristiano»[20]. «La liturgia es la cumbre a la cual tiende la actividad de la Iglesia y, al mismo tiempo, la fuente de donde mana toda su fuerza»[21].

1) La celebración de la sagrada *eucaristía* es la base y centro de la comunidad cristiana y la escuela privilegiada de adoración en espíritu y en verdad. «Esta celebración, para ser sincera y plena, debe conducir tanto a las diversas obras de caridad y a la mutua ayuda como a la acción misional y a las varias formas de testimonio cristiano»[22]. La participación en la eucaristía debería proporcionarnos una experiencia de culto, de alabanza y agradecimiento tan vitales e inspiradas que dispusiésemos en todo momento de los motivos y criterios más iluminadores para nuestras peticiones personales: «¿Puedo compartir este pensamiento, este deseo o acción en la celebración eucarística y ofrecérselo con Cristo a Dios como alabanza y agradecimiento?»

En la celebración vital de la eucaristía aprendemos a discernir casi espontáneamente qué tipo de vida es «luz para el mundo», de forma que las personas, al ver nuestra fe, nuestra esperanza, nuestro amor y nuestra entrega a todo lo bueno, alaben al Padre que está en los cielos. A la luz de la eucaristía comprendemos que todos los sacramentos son signos privilegiados que celebran el gozo de la fe, de la esperanza y del amor cristianos. En ella aceptamos que los sacramentos se conviertan en nosotros en signos eficaces de la moral de alianza.

2) Cuando celebramos el sacramento del *bautismo* entramos en contacto vital con el bautismo de Cristo, quien, por su bautismo en el Jordán, manifestó y aceptó públicamente su misión de ser la alianza y de cargar con el peso de todo. El espíritu le ungió para el bautismo en su sangre, la sangre de la nueva y eterna alianza.

El bautismo que recibimos en la Iglesia es un signo privilegiado de la fe que derrota al mundo sin Dios y nos capacita para reconocer a Jesucristo como el Hijo de Dios, como Señor y a permanecer así toda nuestra vida. «Éste es el que viene por agua y sangre, Jesucristo; no en el agua solamente, sino en el agua y en la sangre. Y el Espíritu es el que da testimonio, porque el Espíritu es la verdad» (1Jn 5,6). En virtud de nuestra vida en Cristo Jesús tenemos derecho a llamar a Dios omnipotente «Padre nuestro» y a glorificar su nombre, si nos unimos a Cristo en su solidaridad fiel y salvadora.

3) Por medio del sacramento de la *confirmación* se nos enseña y capacita a vivir en el plano del espíritu como miembros activos de la comunidad de fe. Si honramos y alabamos a Dios como cristianos maduros que, por libertad y fidelidad creadoras, por solidaridad, discernimiento y generosidad, manifiestan al mundo lo que significa adorar a Dios en espíritu y en verdad, pertenecemos realmente a la Iglesia que ha sido bautizada por el Espíritu Santo.

4) Según la doctrina tradicional, los sacramentos del bautismo, de la confirmación y de las *órdenes sagradas* imprimen en la vida de quienes los reciben un carácter de adoración. Ellos nos capacitan y obligan a poner toda nuestra vida, personal y comunitaria, en la dimensión de adoración en Cristo Jesús. Por consiguiente, el sacerdote será, ante todo, hombre de oración, que vive de forma ejemplar la integración de la fe en la vida. Es, al mismo tiempo, alumno y maestro del estilo eucarístico de vida marcado por el espíritu de gozo, de agradecimiento y de solidaridad. Honra a Cristo sacerdote profético siendo persona auténtica para los demás.

5) En el sacramento de la *reconciliación,* Dios nos recuerda que, en Jesucristo, nos ha reconciliado para alabanza de su justicia y misericordia paternas. Cuando recibimos y celebramos este sacramento, aceptamos las tensiones y dificultades de la vida como signos activos de reconciliación y como heraldos de paz. Al reconocer

que estos signos exigen de nosotros renuncia y sacrificio aceptamos este precio para gloria del nombre de Jesús, que es el reconciliador, el príncipe de la paz, la víctima y el sacrificio para nuestra paz.

6) Para los creyentes, el *matrimonio* está marcado por esta misma dimensión de adoración que es vida y la configura. Los esposos se aceptan mutuamente como dones del Padre y, confiando en el Espíritu Santo, prometen ofrecerse mutuamente y a sus hijos aquel amor, ternura, bondad, paciencia, indulgencia y respeto que honran verdaderamente a Dios, el dador de todo don bueno.

Todo hogar cristiano debería ser verdaderamente una casa de oración, fuente de gozo y de estímulo para alabar a Dios en todos los acontecimientos. La familia cristiana deberá orar y reflexionar sobre la palabra de Dios, de forma que sea capaz de descubrir en los sucesos diarios la venida del Señor, que los invita a dar a todos sus esfuerzos y gozos el sentido de alabanza de Dios, «recitando entre vosotros salmos, himnos y cánticos espirituales, cantando y salmodiando en vuestro corazón al Señor, dando constantemente gracias por todo a Dios Padre, en nombre de nuestro Señor Jesucristo» (Ef 5,19-20).

7) El sacramento de la *unción de los enfermos* debería ser, para la persona enferma y para sus amistades, un signo reconfortante de adoración en la fe, en la esperanza y en el amor. Debería celebrarse de forma que, a la vista de los sufrimientos, muerte y resurrección de Jesucristo, nos haga capaces de comprender el significado del sufrimiento, e incluso de la muerte, y entrar en las dimensiones del misterio pascual, para alabanza del Padre y para salvación de toda la humanidad.

A través de todos los sacramentos deberíamos aprender que, unidos con Jesucristo, alcanzamos la dimensión plena de cohumanidad y nos convertimos en cristianos auténticos participando en aquel sufrimiento de Cristo que revela la compasión de Dios[23]. De esta forma nos hacemos libres para los demás, nos convertimos en espejos humildes de la libertad maravillosa de Dios para entrar en el sufrimiento de nuestro mundo y manifestamos en él la plenitud del amor de Dios. En efecto, en alabanza agradecida al Creador y Redentor, aprendemos que la libertad para Dios significa también libertad de amor a nuestros semejantes.

NOTAS

Introducción (págs. 17 a 22)

1. Cf. mi libro *Das Gesetz Christi. Moraltheologie für Priester und Laien,* publicado primero en alemán, Erich Wewel Verlag, Friburgo de Brisgovia 1954; versión castellana: *La ley de Cristo. La teología moral expuesta a sacerdotes y seglares,* Herder, Barcelona 1961; [7]1970. La obra ha sido traducida a catorce idiomas.
2. Sobre el impacto que la guerra causó en mi forma de pensar, cf. mi libro *Memorias de guerra de un sacerdote,* Herder, Barcelona 1978.

PARTE PRIMERA

Capítulo primero (págs. 25 a 43)

1. *Optatam totius* (Decreto del concilio Vaticano II sobre la formación sacerdotal), 16.
2. Ibid.
3. En esta sección he seguido principalmente a W. Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments,* 3 vols., Stuttgart-Gotinga 1962-1964 (versión castellana: *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Cristiandad, Madrid 1975); J. Hempel, *Das Ethos des Alten Testaments,* Berlín 1964; G. von Rad, *Théologie de l'Ancien Testament,* 2 vols. (versión castellana: *Teología del Antiguo Testamento,* 2 vols., Sígueme, Salamanca 1978); Ginebra 1963; P. van Imschoot, *Théologie de l'Ancien Testament,* Tournai 1954-1956; R.B. Laurin, *Contemporary Old Testament Theologians,* Valley Forge 1970; P. van Imschoot, *L'esprit de Jahvè, principe de vie morale dans l'Ancien Testament,* Ephem. Th. Lovan. 16 (1939), 457-467; J.L. Mc Kenzie, *A Theology of the Old Testament,* Garden City N.J. 1974.
4. J. Hempel, l.c., presta gran importancia a la historia de la alianza con Noé.
5. Cf. A Gelin, *Las ideas fundamentales del AT,* Desclée de Brouwer, Bilbao, IX: «El Antiguo Testamento es la historia del pueblo que vivió las grandes realidades: elección, promesa, alianza, realeza, exilio, comunidad»; cf. E. Jacob, *Theology of the Old Testament,* Nueva York 1958, 183-232: «God the Lord of History». La historia da realidad a la fe, mientras que la fe hace comprensible la historia. Dios actúa en la historia y confiere a los profetas la palabra para interpretarla.
6. Sigo aquí a W. Eichrodt, que ha señalado adecuadamente cuán fructífero es el estudio de todo el Antiguo Testamento en la perspectiva de la alianza. Los que critican a este autor no han conseguido aún un concepto central clave similar.
7. Sobre guías carismáticos, cf. W. Eichrodt, l.c., I, 289-392 (de la edición inglesa) comparadas con I, 293-456· los dirigentes oficiales, principalmente los sacerdotes y los reyes. Difícilmente podemos pasar por alto que los sacerdotes se convirtieron con frecuencia en «los sacerdotes del rey».
8. Cf. B. Häring, *Das Heilige und das Gute,* Krailling vor München 1950; R. Otto, *Lo santo; lo racional y lo irracional en la idea de Dios,* Revista de Occidente, Madrid 1925 (numerosas reimpresiones).
9. W. Eichrodt, l.c., I, 356. M. Buber, *Der glaube der Propheten,* Munich 1950. A.J. Heschel, *The Prophets,* Nueva York 1969. G. von Rad, *Die Botschaft der Propheten,* Munich [2]1970. Idem, *Weisheit in Israel,* Neukirchen-Vluyn 1970.

10 Entre los principales estudios sobre el mensaje moral **del Nuevo Testamento, cf** los siguientes
O Preisker, *Das Ethos des Urchristentums,* Gutersloh, 1949
T W Manson, *Ethics and the Gospel,* Londres 1960
A Schulz, *Nachfolge und Nachahmung* Munich 1962
A Humbert, *L'observance des commandements dans les écrits Johanniques,* en «Studia Moralia» (Roma) I (1963), 187-219
R Schnackenburg, *Moral Teaching of the New Testament,* Londres 1964
C Spicq, *Théologie morale du nouveau Testament,* 2 vols, París 1965
N Lazure, *Les valeurs morales de la theologie Johannique,* Paris 1965
J Jeremias, *The Central Message of the New Testament,* Londres 1965
P Stuhlmacher, *Gerechtigkeit Gottes bei Paulus,* Gotinga ²1966
H D Betz, *Nachfolge und Nachahmung Jesu Christi im Neuen Testament,* Tubinga 1967
H D Wendland, *Ethik des Neuen Testaments, Eine Einfuhrung* Gotinga ²1975
M Hengel, *Nachfolge und Charisma,* Berlin 1968
J Ziesler, *Righteousness in Paul,* Cambridge 1972
R Schwager, *Jesus - Nachfolge* Friburgo de Brisgovia 1973
J L Holden, *Ethics of the New Testament,* Nueva York 1973
J T Sanders, *Ethics in the New Testament* Philadelphia 1975
B Birch & L L Rasmussen *Bible and Ethics in Christian Life,* Minneápolis 1976
C T Montague, S M, *The Holy Spirit Growth of a Biblical Tradition* Nueva York 1976
J García Trapiello *El problema de la moral en el Antiguo Testamento,* Herder, Barcelona 1977
Chr Dietzfelbinger, *Die Antithesen der Bergpredigt* Munich 1976
St Grabska, *Comment lire les lettres de Saint Paul pour utiliser son enseignement dans la Théologie morale chrétienne* en «Studia moralia» 13 (1975) 41 65
P Hoffmann - Volker Eid, *Jesus von Nazareth und eine Christliche Moral, Sittliche Perspektiven der Verkundigung Jesu,* Friburgo de Brisgovia ²1977

11 Cf Justino, *Diálogo con el judío Trifón,* cap 11-24, PG 6,497 528, ver asimismo D Ruiz Bueno, *Padres Apologistas Griegos,* texto griego y cast, BAC, Madrid 1944, pp 279 548

12 No es éste el momento de ofrecer un tratado completo del tema candente de la identidad de la ética cristiana ya que esto significaría anticipar gran parte de toda la obra Espero que el lector habrá conseguido formar una idea clara al final de ella Las pocas cosas que hemos dicho son de suma importancia El autor las mantendrá continuamente presentes En la base se halla una antropología a la luz de Cristo, la prioridad de la fe sobre las obras, la fecundidad de la fe que produce frutos en el amor y en la justicia, el énfasis en las virtudes escatológicas y, en consecuencia, en el *kairos,* la historia de la salvación que da sentido a toda la historia, una visión específicamente cristiana de la libertad y de la fidelidad creadoras (cf c III y IV), la visión de la opción fundamental a la luz de la supremacía de la fe y de la gracia (c V), tal reciprocidad de conciencia es posible por una vida en Cristo (c VI), la interpretación de ley natural, experiencia humana y correflexion dentro de la ley de Cristo sin renunciar a una argumentación racional sobre temas de ética estrictamente normativa en diálogo con todos los hombres (c VII), énfasis sobre la comunidad cristiana para la formación de un estilo cristiano de vida y de pensamiento, solidaridad de salvación contra solidaridad de perdición vista en la llamada a una decisión fundamental y permanente (c VIII) Para quienes han seguido o estudian este problema quiero indicar que mi posición es muy próxima a la expresada por James Gustafson en su obra *Christ and the Moral Life,* Nueva York 1968, *Christian Ethics and the Community,* Filadelfia 1971, v esp *Can Ethics be Christian?,* Chicago y Londres 1975 Cf tambien E LeRoy Long, *A Survey of Christian Ethics,* Nueva York 1967, R Remond (dir) *Morale humaine, morale chretienne,* Bruselas 1967, J B Nelson, *Moral Nexus Ethics of Christian Identity and Community,* Filadelfia 1971, A Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube,* Dusseldorf 1971, F Compagnone, *La specificità della morale cristiana,* Bolonia 1972, R. McCormick, *Notes on Moral Theology,* en «Theological Studies» 38 (1977)

65ss (panorámica y valoración de algunos artículos sobre este tema), H Rotter, *Christliches Handeln Seine Begrundung und Eigenart,* Graz - Colonia 1977, H. Halter, *Paulinische Kritierien fur das Proprium christlicher Moral,* Friburgo de Brisgovia 1977, J. Ratzinger, *Introducción al cristianismo,* Sígueme, Salamanca 1970

13 F. Bockle, *Fundamentalmoral,* Munich 1977

14 E Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought,* Cambridge 1976

15 E Kasemann, «The Problem of the Historical Jesus», en *Essays on the New Testament Themes,* Londres 1964, 64

16 Obra citada 47

17 L E Keck, *A future Historical Jesus,* Londres 1972, 134

18 Obra citada 192

19 E Osborn, o c, 197

20 J Étienne, *Théologie morale et renouveau biblique,* en «Eph, Theol Lovanienses 40 (1964) 232-241
W Crotty, *Biblical Perspectives in Moral Theology,* en «Theological Studies» 26 (1965) 574 596
E Hamel, *L'usage de l'Écriture en théologie morale,* «Gregorianum» 46 (1966) 77 84
J M Gustafson, *The Place of Scripture in Christian Ethics A Methodological Study,* en «Interpretation» 24 (1970) 430 455
H J Baden, *Ethischer Pluralismus im Neuen Testament,* en «Theologie der Gegenwart» 19 (1976) 13 17

Capitulo segundo (pags 44 a 73)

1 Cf M Scheler, *Die Wissensformen und die Gesellschaft,* Leipzig 1926, Basilea-Munich 1960 reimpresión

2 *Dialogus cum Tryphone judaeo,* c 11, n 2, PG 6,497, c 24, n 1, PG 6,528, cf E F Osborn, *Justin Martyr,* Tubinga 1973 y ed bilingue cit en n 11, cap I

3 E F Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought,* Cambridge 1957, Nueva York, Melbourne 1976, 51

4 Cf H Chadwick, *Early Christian Thought and Classical Tradition Studies in Justin, Clement and Origen,* Nueva York, 1966, O Prunet, *La morale de Clement d'Alexandria,* Paris 1966

5 Cf C F Osborn, *The Philosophy of Clement of Alexandria,* Cambridge 1957.

6 *Protepticus,* 11,117

7 E F Osborn, *Ethical Patterns of Early Christian Thought,* 52

8 Clemente, *Paidagogos,* II, PG 8,511A

9 Cf H T Kerr, *The First Systematic Theologian Origen of Alexandria,* Princeton, 1958, G Teichtweier, *Die Sundenlehre des Origenes,* Ratisbona 1958, G Gruber, *Zoe, Wesen, Stufen und Mitteilung des wahren Lebens des Origenes,* Munich 1962

10 E F Osborn, l c, 101

11 A Puech, *S Jean Chrysostome et les moeurs de son temps,* París 1891, 325

12 Crisóstomo, *Adversus Iudaeos,* 8,7

13 *De virginitate* 48

14 Homilías *in Genesin* 6

15 *In 1 Cor* 6

16 *De statuis* 12,9

17 E Troeltsch, *Augustin, die Christliche Antike und das Mittelalter,* Munich y Berlín 1915, 6s, cf M T Clark, *Augustine, Philosopher of Freedon,* New York 1958, F. van der Meer, *San Agustin, pastor de almas,* Herder, Barcelona 1965

18 J Mausbach, *Die Ethik des hl Augustinus,* Friburgo de Brisgovia 1929, I, 47

19 *De diversis quaestionibus 83* 1

20 *De moribus Ecclesiae catholicae* I, 15,25, PL 32,1322

21 *In epistolam Iohannis* 10,3

22 *De moribus Ecclesiae catholicae* 15,25
23 *In epistolam Iohannis* 7,8, PL 35,2033
24 Cf B Haring, *Love is the Answer*, Denville 1970
25 Migne, PL 140,853DC
26 E Gilson, *Saint Thomas d'Aquin*, París 1925, A Dempf, *Die Ethik des Mittelalters*, Munich Berlín 1927, O Lottini, *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siecles*, Lovaina 1942 54
27 A Dulles, *The Revolutionary Spirit of Thomas Aquinas* «Origins», feb 1975, 543f
28 Blaise Pascal, *Lettres Provinciales* (1656)
29 Cf Keusch, *Die Aszetik des hl Alfons Maria von Liguori*, Paderborn 1926
30 G Fischer, *Johann Michael Sailer und Immanuel Kant*, Friburgo de Brisgovia 1953
31 J Scharl, *Gesetz und Freiheit Die theologische Begrundung der christlichen Ethik bei J B Hirscher*, Munich 1941
32 «Tubinger Theol Quartalschrift» 53 (1871) 64 114, 221 277, 54 (1972) 3 49, 193 254
33 Lugar citado 54 (1872), 45
34 De todas las obras de V Solovyev se ha publicado en alemán una edición crítica en Erich Wewel Verlag, Friburgo de Brisgovia Munich 1955 1978 En castellano *Rusia y la Iglesia universal*, Epesa, Madrid
35 Una abundante bibliografía sobre la historia de la teologia moral y una lista de los manuales de teología moral más usados puede encontrarse en mi obra anterior, *La ley de Cristo* I, 37 79 Allí hacemos una presentación más completa de la historia Para más abundante bibliografia e información, cf G Angelini A Valsecchi, *Disegno storico della teologia morale*, Bolonia 1972, P Tillich, *A History of Christian Thought from the Judaic and Hellenistic Origins to Existentialism*, editado por C E Braaten, Nueva York, 1972, H R Niebuhr, *Christian Ethics Sources of Living tradition* editado con introducción de W Beach y H R Niebuhr, Nueva York [2]1973 La informacion y bibliografía más completa sobre la historia de la teología moral puede encontrarse en L Vereecke, *History of Moral Theology* Conferencias pronunciadas en la Academia Alfonsiana, Via Merulana 31, Roma Se pueden adquirir copias mimeografiadas

Capítulo tercero (pags 74 a 117)

1 *Gaudium et spes* 55
2 Cf G Baum, *Religion and Alienation*, Nueva York Paramus - Toronto 1975, 242 «La experiencia tiene una estructura en la que los símbolos que gobiernan la imaginación desempeñan un papel creador La respuesta del hombre al mundo está determinada también por los símbolos que actúan en su imaginación Los símbolos guían a las personas en su encuentro con el mundo y en la respuesta que le dan »
3 D Bonhoeffer, *Ethics*, Nueva York 1955, 8
4 N Berdyaev, *The Destiny of Man* Nueva York 1960, 137, tr cast *La destinación del hombre* 1947
5 R T Osborn, *Freedom in Modern Theology* Filadelfia 1967, 127 El autor sintetiza aquí la visión de K Barth sobre libertad y responsabilidad Mi visión de la responsabilidad no coincide, teologicamente, en su totalidad con la de él
6 A Jonsen, *Responsability in Modern Religious Ethics*, Washington - Cleveland 1968 183
7 Cf J M Gustafson, *Can Ethics be Christian?*, Chicago Londres, el mismo, *Christ and the Moral Life*, Nueva York 1968, J Fuchs, *Existe t il une morale chrétienne?*, Gembloux 1973
8 B Haring, *Das Heilige und das Gute*, Krailing vor Munchen 1950, P Baelz, *Ethics and Beliefs*, Londres 1977
9 R Otto, *Lo santo*, llama a la experiencia religiosa a veces «irracional» no en el sentido de que contradice a la razón, sino en cuanto que trasciende toda conceptualización o una visión meramente racional
10 G Baum, 1 c 243

11 R Niebuhr *The Responsible Self* Nueva York 1963, 126
12 R Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture*, Nueva Work 1960, 48
13 Cf K Rahner, *La gracia como libertad* Herder, Barcelona 1972, 217 (de la ed americana, Nueva York 1969)
14 Obra citada 218
15 K Barth, *Church Dogmatics*, Edimburgo 1957, II/2,641
16 Obra citada 655
17 Obra citada 632s
18 R May, *Man's Search for Himself* 7th printing Nueva York 101
19 Cf *Gaudium et spes* 16
20 K Rahner, o c, 233
21 Cf B Haring, *Prayer Integration of Faith and Life* Londres Slough and Notre Dame 1975
22 R May, o c 157
23 N Berdyaev, *Dream and Reality* Nueva York 1950, 46
24 N Berdyaev, *Freedom and the Spirit* Nueva York 1935, X
25 R Bultmann, *Jesus Christ and Mythology*, New York 1958 40
26 R T Osborn, *Freedom in Modern Theology* 26
27 Cf o c 28
28 Robert O Johann *Philosopher's Notebook*, en «America», ag 1964, 111
29 Cf Enda McDonagh, *Invitation and Response*, Nueva York 1972, el mismo, *Gift and Call*, St Mainiad Ind , 1975
30 N Berdyaev, *Truth and Revelation* Coller Book, 1963
31 P Tillich, *Systematic Theology* 3 vols Chicago (1951 1957, 1963), II, 32
32 R T Osborn *Freedom in Modern Theology* 125
33 E Erikson *Insight and Responsability* Nueva York 1964 231
34 R Niebuhr, *The Responsible Self* 61
35 G Baum, o c, 242 cf E Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought*, 5 «Clemente (de Alejandria) valoró el lenguaje simbólico porque podia expresar mas de una cosa al mismo tiempo »
36 En sus ultimos años Max Scheler desgraciadamente hizo extrañas aplicaciones de esta idea a la interpretación de Dios como si el también fuera una encarnación de la pasión y del espíritu en el sentido panenteísta cf particularmente su libro *Der Mensch im Kosmos*
37 P Siebeck, *Wissen und Glauben in der Medizin* en «Universitas» 5 (1950) 42
38 R May, *Man s Search for Himself* 96
39 G Baum, o c 189
40 Cf K Rahner, o c 218s
41 N Berdyaev, *Realm of Spirit and the Realm of Caesar* Londres 1952, 32, tr cast *Reino del espíritu y reino del César* Aguilar, Madrid 1964
42 D Bonhoeffer, *Letters and Papers From Prison* Londres 1953 138
43 K Rahner, o c 243
44 Obra citada 257
45 R T Osborn, 1 c 14
46 H Schlier, *Eleutheros* en «Theol W z NT» II (1935) 492
47 K Rahner, o c 250
48 R Bultmann, *Jesus Christ and Mythology* 57
49 R Bultmann, *Essays*, Nueva York 1955, 126
50 K Barth, *Church Dogmatics* III/4 127 366
51 Véase sobre todo N Berdyaev, *Freedom and the Spirit* Nueva York 1935, y *Spirit and Reality*, Londres 1939
52 *Lumen gentium* 32
53 F Toennies, *Gemeinschaft und Gesellschaft*, [5]1922
54 E Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, en «Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung» v (1922) 224

55 Cf A Dulles, *Models of the Church,* Garden City, N J , 1974, y B Haring, *The Sacraments and Your Everyday Life* Liguori 1976, tr cast *La vida cristiana a la luz de los sacramentos,* Herder, Barcelona 1972
56 Cf G Baum, o c 249
57. R Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture,* y *Responsible Self* 73
58 Cf B Haring, *Sin in the Secular Age,* Slough Londres Nueva York
59 Cf A Jonsen o c 192ss
60 Cf E Levinas, *Totality and Infinity An Essay on Exteriority* Pittsburgh 1969
61 J M Gustafson, *Christ and the Moral Life,* p 153
62 E Erikson, *Insight and Responsability,* p 148
63 E Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought* 2
64 E Erikson, o c 139, cf su ensayo *The Role of Virtue,* en J Huxley, *The Humanist Frame,* Nueva York 1961, 145 165
65 J M Gustafson, o c 249
66 Obra citada 253
67 R May, o c 226
68 Obra citada 230
69 A Pfander, *Zur Psychologie der Gesinnungen* en «Jahrbuch fur Philosophie und phanomenologische Forschung I (1913) 1 80, III (1916) 1 124, la cita en III, 52
70 Cf E Fromm, *The Anatomy of Human Destructiveness* Nueva York 1973
71 J M Gustafson, o c 249
72 Cf R Niebuhr, *The Responsible Self,* 112 y 124
73 Cf P Tillich, *The Religious Situation,* Meridian Books, 1960 32s
74 N Berdyaev, *Meaning of History,* Magnolia 1973, 73, tr cast *El sentido de la historia* Araluce, Barcelona 1936 (varias reimpresiones)
75 N Berdyaev, *Solitude and Society,* Nueva York 1938 52
76 R May, o c 262
77 Cf o c 268
78 Cf P Klein, *Die «kreative» Freiheit nach Nikolaj Berdjajew* Ratisbona 1976, 148 159
79 R Bultmann, *Existence and Faith,* Nueva York 1960, 182
80 Cf G Baum, o c 248s
81 Cf E L Long, *Survey of Christian Ethics,* Oxford 1967, el autor presta especial atención al problema del encuentro de la ética cristiana con las corrientes del pensamiento contemporáneo
82 E Osborn, o c , 201, un ejemplo de más consciente elección es san Ambrosio, *De Officiis,* siguiendo el título y línea de pensamiento de Cicerón sin renunciar a una reflexión específicamente cristiana
83 K Rahner, o c 234
84 Cf G Baum, 188
85 Ch Curran, *Responsability in Moral Thought Centrality Foundations and Implications for Ecclesiology,* en «Jurist» 31 (1971) 122
86 *Optatam Totius* 16

Capítulo cuarto (págs 118 a 176)

1 P C Hodgson, *New Birth of Freedom A Theology of Bondage and Liberation,* Filadelfia 1976, 216
2 Cf F Herzog, *Liberation Theology Liberation in the Fourth Gospel,* Nueva York 1972 25 44, H Kessler, *Erlosung und Befreiung* Dusseldorf 1972
3 Cf K Niederwimme *Der Begriff der Freiheit im Neuen Testament,* Berlín 1966, 93, Q Quesnell, *The Gospel of Christian Freedom,* Nueva York 1969
4 Cf J W Modlhammer, *Anbetung und Freiheit Theologisch anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers,* Salzburgo 1976

5 Cf K Rahner, *Grace in freedom,* Nueva York 1969, 219 222, tr cast *La gracia como libertad,* Herder, Barcelona 1972
6 Cf Hodgson, o c 140ss
7 Hegel, *Encyclopedia,* 436s, 385
8 Cf P Ricoeur, *History and Truth,* III, Evanston 1963, 103 109
9 M Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik,* Halle [3]1927, 305
10 E Stein, *Beitrag zur Begrundung der Psychologie und Geisteswissenschaften,* 2 a parte *Individuum und Gemeinschaft,* «Jahrbuch fur Philosophie und Phanomenologische Forschung» 5 (1922) 145
11 R May, *Man's Quest for Himself,* Nueva York 1953, 162
12 K Rahner, *Grace in freedom,* Nueva York 1969, 208, tr cast vease n 5
13 N Berdyaev, *Freedom and the Spirit,* Londres [4]1948, 139
14 Cf Hodgson, o c 261ss
15 H Schlier, *W z NT* II, 495
16 E Kasemann, *Jesus Means Freedom,* Filadelfia 1970, 25
17 Hodgson, o c 214
18 Cf K Niederwimmer, o c 157
19 Cf E Kasemann, o c 24 25
20 Cf Niederwimmer, o c 151
21 Hodgson, o c 241
22 Cf O Cullmann *Jesus y los revolucionarios de su tiempo,* Herder, Barcelona [3]1980, 43-47, M Hengel, *War Jesus ein Revolutionar?* Stuttgart 1970
23 Cf Niederwimmer, o c 171s
24 J Moltmann, *The Crucified God The Cross of Christ as the Foundation and Criticism of Christian Theology,* Nueva York 1974, 147 153
25 E Kasemann, o c 76
26 F Herzog, o c 59
27 Hodgson, o c 273
28 Cf R Pesch, *Jesus a Free Man,* en *Jesus Christ and Human Freedom,* Concilium, New York 1974, 56 70
29 Hodgson, o c 253
30 Niederwimmer, o c 89
31 Cf o c 94 y 115s
32 Cf K Rahner, o c 224
33 Agustin, *Confessiones,* lib 7, c 1
34 P Sartre, *El existencialismo es un humanismo,* Buenos Aires 1957, p 27 (de la edición norteamericana, Nueva York 1947)
35 E Kasemann, o c 154
36 Agustín, *De bono viduitatis* 17 21
37 R Bultmann, *Theologie des Neuen Testaments,* [4]1961, 379
38 N Berdyaev, *Freedom and the Spirit,* 147
39 F Herzog, o c 134
40 Este punto será tratado más ampliamente en el capítulo sexto
41 K Rahner, o c 224
42 Tomás de Aquino, *Comentario a 2Cor* III, lec II
43 Tomas de Aquino, *Comentario a Heb* VIII, lec II, últimas líneas
44 Cf mi libro *Sin in the Secular World,* Nueva York 1974
45 Cf E Osborn, o c 30
46 Cf Hodgson, 1 c 259
47 Cf Niebuhr, *Radical Monotheism and the Western Culture,* Nueva York 1960, 108
48 K Rahner, o c 216
49 H Schlier, *Der Brief an die Galater,* Gotinga [10]1949, 176
50 K Rahner, o c 257
51 *Gaudium et spes* 74

52 Ibid 74
53 Hodgson, o c 221
54 Obra citada 222
55 Cf mi libro *Sin in the secular World*
56 *Gaudium et spes* 76
57 Cf F Herzog, o c 130s
58 Cf P Ricoeur, *Freedom and Nature The Voluntary and the Involuntary* Evanston III 1966, 355 443
59 Hodgson o c 252 cf J Moltmann, *The Crucified God* 147 153
60 Cf Herzog, o c 127s El autor insiste en que éste debería ser el núcleo del mensaje cristiano y no la «justificación por la fe sola»
61 Herzog o c 46 y 208
62 Cf Niederwimmer, o c 52s
63 Cf R Osborn, *Freedom in Modern Theology* 209
64 Hodgson, o c 326
65 *Lumen gentium* 32
66 K Rahner, o c 229
67 W Pannenberg, *The Idea of God and Human Freedom* Filadelfia 1973, 96
68 Cf Niederwimmer, o c 182 En las páginas siguientes sigo a este autor, especialmente en lo que escribe sobre «libertad en el Espíritu Santo», o c 168 218
69 G Gutiérrez, *Teología de la liberación,* Salamanca 1972, citamos por la edición norteamericana Maryknoll/Nueva York 1973, 177
70 J Moltmann, *The Cruci fied God* 252
71 Cf Hodgson, o c 222
72 Cf Niederwimmer, o c 185
73 R A Alves, *A Theology of Human Hope* Washington 1969, 105
74 Cf R Osborn, o c 272
75 Cf Niederwimmer, o c 91 y 191
76 D M Stanley, *Boasting in the Lord,* Nueva York 1973 124
77 Niederwimmer, o c 176
78 Cf F Bockle *Law and Conscience* Nueva York 1966 43
79 K Rahner, o c 206
80 Hodgson o c 147
81 O c 168
82 E Kasemann, o c 155
83 Cf Hegel *Philosophy of Right* 4, tr cast de E F G **Vincent,** ***Filosofía del Derecho*** 1935 [2]1944
84 Hodgson, o c 443
85 Cf K Rahner, o c 233
86 E Kasemann, *Perspectives on Paul,* Filadelfia 1971, 42 45
87 W Pannenberg *El hombre como problema Hacia una antropología teológica* Herder, Barcelona 1976, 19
88 E Erikson, *Insight and Responsibility* Nueva York 1964 142
89 Hodgson, o c 308
90 O Cullmann, *Jesus and the Revolutionaries* 28
91 Cf Hodgson, o c 239, en este punto estoy en desacuerdo con Hodgson de quien por otra parte, soy deudor
92 J Moltmann, *The Crucified God* 23 Esta palabra profética de un gran teólogo ha sido ilustrada por las publicaciones de un gran sociólogo que cree en la libertad tanto como el teólogo George D Gurvitch Cf, sobre todo, su libro *Determinismes sociaux et liberté humaine, vers l'étude sociologique des cheminements de la liberté,* París 1955
93 Hodgson, o c 317
94 Cf P Ricoeur, *Christianity and the Meaning of History,* en *History and Truth* Evanston III 1965, 81 97

95 Cf R May, *Man's Quest for Himself,* 145-151
96 Cf E Erikson, *Identity Youth and Crisis,* Nueva York 1968, 113
97 E Erikson y Joan Erikson, *Growth and Crisis in the Healthy Personality,* en *Symposium on the Healthy Personality* (publicado por Hilton Senn) Nueva York 1950, 104
98 R May, o c 261
99 K Rahner, o c 230s
100 K Rahner, o c 238 Es lamentable recordar el terrible *Liber Gomorrhianus* de Pier Damiani y la carta introductoria a éste escrita por León IX, a la que se hizo referencia por dos veces como testimonio de una larga tradición Esta doble referencia fue hecha por la Congregación para la doctrina de la fe en su declaración sobre algunos puntos de moral sexual, cf mi artículo en «Linzer Theol prakt Quartalschrift», 1976
101. Ibid **256**
102 J Moltmann, *Theology of Play,* Nueva York 1972, 58 61
103 W Pannenberg *Theology of the Kingdom,* Filadelfia 1969, 75
104 J Moltmann, o c 22

Capítulo quinto (págs 177 a 232)

1 Además de las obras a las que me referiré más tarde repetidas veces, quiero mencionar libros de teólogos que han tenido en cuenta los planteamientos más modernos de la psicología, esp la evolutiva H Kramer, *Die sittliche Vorentscheidung* Wurzburgo 1970, id, *Unwiderrufliche Entscheidungen im Leben des Christen Ihre moralanthropologischen und moraltheologischen Voraussetzungen,* Paderborn 1974, F Fuger, *Sittliche Praxis, Vorentscheidung - Vorsatz - Wollen,* Augsburgo 1973, K Demmer, *Die Lebensentscheidung Ihre moraltheologischen Grundlagen,* Paderborn 1974, id, *Entscheidung und Verhangnis,* Paderborn 1976, últimamente ha tratado el tema con la mayor amplitud F Herràes Vegas, *La opción fundamental,* Salamanca 1978 (he aprovechado en gran medida las líneas generales de su tesis presentada a la Academia Alfonsiana, Roma 1977), J B Libanio, *Peccato e opzione fondamentale,* Asís 1977 Para el tema tradicional de la elección del fin último, cf J Maritain, *Raison et raisons,* París 1947, 131-165 («La dialectique immanente du premier acte de liberté»); S Dianich, *L'opzione fondamentale nel pensiero di S Tommaso* Brescia 1968
2 J Fuchs, *Human Values* 94
3 Podemos ver ya la conexión existente entre la comprensión de la opción fundamental y el papel atribuido a la conversión permanente
4 K Rahner, *Grace in Freedom* 213, tr cast *La gracia como libertad,* Herder, Barcelona 1972
5 Cf Reiners, *Grundintention und sittliches Tun,* Friburgo de Brisgovia 1966, Hans Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung,* Munich 1960
6 R Niebuhr, *Radical Monotheism and Western Culture,* Nueva York 1960
7 Fuchs, o c 97.
8 Rahner, o c 214
9 La visión que ofrecemos en este capítulo será ampliada en el sexto mediante las opiniones de Lawrence Kohlberg, Rollo May y otros Existen diferencias notables entre los autores a los que hago referencia, pero se trata más bien de complementariedad que de contradicción Cada uno tiene su punto de vista, de acuerdo con su ambiente cultural, con su educación, con su experiencia y expectativas Con todo, la visión de todos ellos es tan amplia que pueden compartirla con los cristianos y con todos los demás humanistas Intento incluir todas estas perspectivas en una visión específicamente cristiana de la meta última de nuestra vida y de la correspondiente opción fundamental
10 Cf E Fromm, *Man for Himself,* Greenwich 1969, *The Art of Loving,* Nueva York 1956, tr cast *El arte de amar* Martínez de Murguía, Madrid [3]1977 *The Heart of Man Its Genius for Good and Evil,* Nueva York 1964
11 E Erikson *Identity Youth and Crisis* Nueva York 1969, 65
12 E Erikson *Childhood and Society* Nueva York, [2]1963, 34

13 R Coles, *Erik H Erikson The Growth of His Work*, Boston 1970, 132
14 Erikson, *Young Man Luther* Nueva York 1958, 117 8
15 Erikson, *Identity* 91 2
16 *Young Man Luther* 253
17 Cf esp *Young Man Luther* y *Gandhi s Truth*, Nueva York 1969
18 *Insight and Responsibility*, Nueva York 1964, 138
19 *Identity* 163
20 *Identity* 96
21 *Childhood and Society* 273, *Identity* 94
22 Cf *Childhood and Society* 251
23 D S Browning *Generative Man Psychoanalytic Perspectives*, Filadelfia 1973, 65
24 Cf *Identity* 85
25 *Insight and Responsibility* 119
26 *Identity* 110
27 Erikson, *Psychological Identity* en «International Encyclopedia of the Social Sciences» 7 (1968) 62
28 Cf *Identity* 159
29 *Young Man Luther* 16
30 Cf *Identity* 161
31 Cf *Psychological Identity* 61
32 *Identity* 158
33 *Insight and Responsibility* 125 Cf Pascal *Pensamientos* 277 (ed Brunschvicg)
34 Cf *Psychological Identity* 62
35 *Young Man Luther* 242 «En Lutero, una solucion fragmentaria y, en parte, equivocada de la crisis de identidad de la juventud que agravó la crisis de su humanidad», cf también *Gandhi's Truth*
36 Cf *Young Man Luther*
37 *Identity* 257 8
38 Cf Robert Koch, C Ss R *Peccato nel Vecchio Testamento* Roma 1975
39 *Identity* 174
40 Notas autobiograficas en *The Twentieth Century Sciences*, publicado por G Holton Nueva York 1970, 6
41 *Identity* 176
42 Obra citada 173
43 Ésta es una tesis central de A Maslow Cf su libro, *Religions Values and Peak Experiences*, Columbus, Ohío 1964
44 *Childhood and Society* 263
45 Cf *Insight and Responsibility* 128
46 *Identity* 139
47 *Childhood and Society* 269, *Identity* 140
48 Cf E Spranger, *Formas de vida Psicologia y ética de la personalidad*, Revista de Occidente, Madrid 1972
49 S A Kierkegaard, *Stages on Life's Way*, Nueva York 1967 Vease en el capítulo séptimo mi critica a la equivocada interpretación de Kierkegaard sobre el intentado sacrificio de Isaac por Abraham, error que le llevó a la idea de que el valor religioso puede exigir el sacrificio de los valores éticos supremos
50 A Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature*, Nueva York 1973
51 Cf Viktor Frankl, *La presencia ignorada de Dios*, Herder, Barcelona 1977, 67ss, id , *The Doctor of the Soul*, Nueva York 1965, id , *El hombre en busca de sentido*, Herder, Barcelona ²1981
52 STh I, q 43, a 5 ad 2 *Verbum spirans amorem*
53 Cf J Fuchs, *Human Values* 102
54 Cf K Rahner, *Grace in Freedom* 213, J B Metz *Befindlichkeit*, LThK II (1958) 103
55 Agustín, *Sermo* 72, 4, PL 38, 468
56 Ag *De civ Dei*, lib 14, c 7, PL 41, 410

57 STh I II, q 89, a 6, cf A Zychinski, *Der Wichtigste Akt im Menschenleben Bemerkungen zu S th I II, q 69, a 6*, en Dth 31 (1953) 315 327, J Maritain, *La dialectique du premier acte de liberte*, en «Nova et Vetera» 20 (1945), 218 235, H Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Friburgo de Brisgovia 1966 15 37 Según Maritain (o c 219), la plenitud y profundidad del primer acto es tan grande que difícilmente volverá a repetirse en la vida posterior, «à des rares et miraculeuses occasions» Para nosotros, bajo la influencia de la psicologia actual, es dificil entender el primer acto moral de un niño tal como él lo entiende
58 R May, *Man s Quest for Himself* 165
59 J Fuchs, o c 95
60 Obra citada 96
61 Cf D J White, *Decision Methodology A Formalization of the OR Process* Londres, Nueva York 1975 (con abundante bibliografía)
62 Uno de los libros mas importantes sobre este tema es H Thomae, *Der Mensch in der Entscheidung*, Munich 1960 (con bibliografia en inglés y en aleman), cf también J B Metz, *Zur kategorialen Differenzierung des Freiheitsvollzugs*, en *Gott in Welt* (escritos en homenaje a K Rahner), Friburgo de Brisgovia 1964, I, 312 414, E Rothhacker, *Schichten der Personlichkeit*, Leipzig 1938
63 H Thomae, *Personlichkeit Eine dynamische Interpretation*, Bonn ²1955, 198
64 *Gaudium et spes* 59 51
65 Cf Fuchs, o c 98 99
66 R May, o c 220
67 Ibid 220
68 Obra citada 229
69 Cf P Ernst, *Option vitale, Contribution a une psychologie ascetique de la vocation*, en NRTh 69 (1947) 731-742, 1065 1084, K Rahner *Uber die religiose Weihe*, en «Glaube und Leben» 21 (1948) 407-448
70 *Faust*, 2.ª parte, 5.º acto

Das ist der Weisheit letzter Schluss
Nur der verdient sich Freiheit wie das Leben
Der taglich sie erobern muss

71 Cf J Grundel, *Vorsatz* en LThK 10 (1965) 882, id , *Vorentscheidung*, en LThK, 879
72 Cf H Reiners, *Grundintention und sittliches Tun*, Friburgo de Brisgovia 1966 52s, S Dianich, *La corruzione della natura e la grazia nelle opzioni fondamental.*, en «Scuola catt » 9 (1964) 209
73 Para J Maritain la intención fundamental (opcion) coincide con el primer acto racional (moral) del niño Así es como él interpreta a Tomás de Aquino S Th I II, q 89, a 6, cf J Maritain, *La dialectique immanente du premier acte de liberté*, en «Nova et Vetera» 20 (1945) 218 235, id , *Raison et raisons*, Paris 1947, 131 165, id , *Neuf leçons sur les notions premieres de la philosophie morale* París 1949, 119 128 H Reiners, en su importante libro, *Grundintention und sittliches Tun*, se refiere con frecuencia a Maritain, sin haber tomado posicion respecto de su psicología del niño pasada de moda, aun cuando la orientación psicologica del autor parece exigirlo (cf especialmente Reiners 45)
74 R May, *Man s Search for Himself* 67
75 Reiners, o c , 67
76 Cf Fuchs, o c , 99
77 I Kant, *Antropologia en sentido pragmatico*, cit por la edicion inglesa ed Cassier viii, 32, La Haya 1974 Es uno de los libros mas legibles de Kant
78 Th Steinbuchel, *Philosophische Grundlagen der katholischen Sittenlehre*, Dusseldorf ⁴1950, II, 136
79 M Scheler, *Zur Rehabilitierung der Tugend*, en *Vom Umsturz der Werte*, Leipzig 1919, I, 14
80 Cf H Reiners, o c , 143 168, A J Falanga, *Charity Form of the Virtues According to Saint Thomas*, Washington 1948, J Fuchs, *Die Liebe als Aufbauprinzip der Moraltheologie Ein Bericht*, en «Scholastik» 29 (1954) 79 87, G Gilleman, *Le primat de la charité en théo*

logie morale Essai methodologique, Bruselas - Brujas [2]1954, O Lottin, *Au coeur de la morale chrétienne,* Tournai 1957, 129-133, R W Gleason, *Charity as the Form of the Virtues,* en «Irish Th Q » 24 (1957) 144 153

81 G Gilleman, o c , 77 92

82 Obra citada 100 110

83 Cf K Rahner, *El mandamiento del amor entre los otros mandamientos* en *Escritos de teología,* tomo V, 481 511

84 Cf K Rahner, *Sobre la buena intención,* en *Escritos de teologia, tomo III,* 125-150

85 Cf mi libro *Blessed are the Pure in Heart Beatitudes,* Nueva York 1977

86 A Auer, *Weltoffener Christ,* Dusseldorf 1960, 207 Éste es también un tema importante de mi libro *Prayer Integration of Faith and Life,* Notre Dame and Slough 1975

87 Cf P Fransen, *Gnade und Auftrag,* Viena - Friburgo de Brisgovia - Basilea 1961 104

88 Cf V Frankl, *La presencia ignorada de Dios,* Herder, Barcelona 1977 67ss

89 M Scheler, *Umsturz der Werte* I, 13

90 Obra citada 14

91 Obra citada 18

92 Cf A H Maslow, *The Farther Reaches of Human Nature* Nueva York 1973, 41 80

93 A H Maslow, *Psychological Data and Value Theory,* en Maslow *New Knowledge in Human Values* Chicago 1970, 125 126

94 Traducción francesa y latina por S Couvreur, S I , *Les quatre livres,* Ho Kien Fou 1895, esp p 616

95 Cf W W Maissner, S I , *Foundation for a Psychology of Grace* Glen Rock N J 1966, 196 222

96 Cf el *bosquejo histórico de la teología moral* del cap II, p 47ss

97 M Scheler, o c I, 18

98 *De sancta virginitate* 37s, PL 40,117 «Qui de caelo descendit pondere caritatis »

99 M Scheler, o c I, 25

100 Juan XXIII, discurso pronunciado el 4 de noviembre de 1958, AAS 54 (1962) 792

101 M Scheler, o c I, 22s

102 Ag , *De civitate Dei,* lib 14, c 13,1, PL 41,420

103 D von Hildebrand, *Transformation in Christ* Nueva York 1948, 151

104 Cf mi libro *Hope is the Remedy,* Nueva York 1974

105 P Tillich fue uno de los primeros que vio en *kairos* un concepto clave M D Chenu *L Évangile dans le temps,* París 1964, id , *Les signes des temps,* en «Nouv R Theol » 1965 29 44

106 Cf mi libro, *Evangelization Today* Notre Dame/Ind y Slough, Inglaterra 1974, 7 24 Éste es un tema importante y principal perspectiva del libro

107 Cf c III *La libertad para la que Cristo nos ha liberado*

108 *Gaudium et spes* 72

109 San Bernardo *Liber de diligendo Deo* c XV PL 182 988

110 Thomas *De Veritate* q 27, a 1 ad 9

111 Cf J Fuchs, o c , 102s, 110

112 Cf *Declaración acerca de ciertas cuestiones de ética sexual* 15 de enero de 1976 por la Congregación para la Doctrina de la fe, texto en «Ecclesia» 33, n ° 1773 (enero 1976), 72 76, Artículos de respuesta cf R McCormick S I *Notes on Moral Theology* en «Theol Studies» 38 (1977) 147 164

113 H Reiners, o c , 68

114 Cf mi libro *Sin in the Secular Age* c V

115 Así H Ernst, *De zonde uit swakheid* en «Jaarbook» 1958, 18-30, Ernst no excluye sin embargo la posibilidad de que pecados cometidos en debilidad y a causa de la debilidad puedan ser a veces mortales Él equipara pecados mortales y graves, mientras que yo considero más frecuente la situación en que los pecados graves son aún veniales así como una enfermedad grave no es aún la muerte Cf también H Reiners, o c , 126 135

116 H Reiners, o c 135, J Fuchs, o c 110

117 J Fuchs, o c 108

118 Cf P Fransen, *Gnade und Auftrag* 128

119 Fuchs, o c 96

120 R May, o c 220

121 May o c , cf H Thomae, *Personlichkeit,* p 70

122 Dz Sch 1534s

123 Cf J B Metz, *Befindlichkeit* en LThK II, 104

124 Cf J Fuchs, o c 108

Capítulo sexto (pags 233 a 307)

1 *Gaudium et spes* 16

2 R Schnackenburg, *Moral Teaching of the New Testament,* Nueva York 1965, 69s

3 Cf C A Pierce, *Conscience in the New Testament,* Londres 1955, 113

4 D Stanley, *Boasting in the Lord,* Nueva York 1973, 131

5 Cf J Stelzenberger, *Syneidesis im Neuen Testament,* Paderborn 1961, id *Die Beziehungen der fruhchristlichen Sittenlehre zur Ethik der Stoa,* Munich 1933

6 Cf J L McKenzie, *Conscience in the New Testament* en su *Dictionary of the Bible,* Milwaukee 1965 147, C J Dodd *The Epistle of Paul to the Romans* Londres 1959 61s

7 Ph Delhaye, *Christian Conscience,* Nueva York 1968, 36, cf tambien el mismo, *La conciencia moral del cristiano,* Herder, Barcelona 1969

8 R H Preston *Conscience en J Macquarrie,* Dictionary of *Christian Ethics,* Filadelfia 1967, 67, cf Ph Delhaye o c 42, P Spicq *La conscience dans le Nouveau Testament* en «Revue Biblique» 47 (1938) 63 67, E D D Arcy, *Conscience and the Right to Freedom,* Nueva York 1961, 4 12

9 H Thielicke *Theological Ethics* vol I Filadelfia 1966 298 cf D Capone *Antropologia coscienza e personalità,* en «Studia Moralia» IV (1966) 73 113

10 Cf H Schar, *Protestant Problem with Conscience,* en E Nelson *Conscience Theological Perspectives,* Nueva York 1973 86 M B Crowe, *The Term Synderesis and the Scholastics,* en «Irish Th Q » 23 (1956), 151 164, 228 245, cf san Jerónimo, *Commentarium in Ezechielem* lib I, c 1, PL 25, 22

11 STh I, q 79 a 13

12 R Hofmann *Die Gewissenslehre des Walter von Bruegge und die Gewissenslehre in der Hochscholastik* Munich 1941 107 108

13 Para un tratamiento mas detallado vease mi libro *Ética de la manipulación,* Herder, Barcelona 1978, 155 179

14 A S Neill, *Summerhill A Radical Approach to Childrearing* Nueva York 1960

15 É Durkheim (1858 1917) esta considerado como el fundador de la escuela francesa de sociologia, ha tenido influencia mundial Entre sus obras destacan *Les formes élementaires de la vie religieuse* (1912 [2]1925), *Pedagogie et sociologie* (1963)

16 L Kohlberg *Stages of Moral Development* en C M Beck, *Moral Education Interdisciplinary Approaches* Nueva York y Paramus, N J 1971, 61

17 Cf el capitulo sobre medio ambiente y libertad en mi libro *El matrimonio en nuestro tiempo* Herder, Barcelona [4]1973 65 78

18 G Gurvitch, *Determinismes sociaux et liberte humaine* París 1955, 12 Cf también G Gurvitch, *The Social Framework of Knowledge* Oxford 1971

19 S Freud, *Introduccion al psicoanalisis,* Biblioteca Nueva Madrid 1972 3 4

20 E Erikson, *Life History* 261

21 E Fromm, *Man for Himself* Greenwich 1969 149ss

22 J Glaser *Conscience and Superego A Key Distinction,* en «Theol Studies» 32 (1971) 36

23 G Baum, *Man Becoming* Nueva York 1971 223s

24 Ibid 143

25 E Fromm, o c 162

26 P Lehmann, *Ethics in a Christian Context* Nueva York 1963, 253s Encontramos idén

tico acento en la visión holística de C J Van Der Poel, *The Search for Human Values,* Nueva York 1971, 106ss, J Fuchs, *Theologia moralis generalis,* Roma 1971, 154ss, Ph Delhaye, o c , 51 58

27 E Mount, *Conscience and Responsibility,* Richmond, Va 1969, 33

28 J Mullrooney, *Covenant and Conscience,* en «The Way» 2 (1971) 283 290

29 Cf S Breton, *Conscience et intentionalité,* Paris 1956, D Capone, *La verita nella coscienza morale,* en «Studia Moralia» VIII (1970) 7 36, R May, *Man's Quest for Himself,* 174 222 «The Creative Conscience»

30 ST I II, q 45 a 2

31 K Rahner, *Lo dinamico en la Iglesia,* Herder, Barcelona [2]1968, 15 45

32 Cf especialmente A Maslow, *The Farther Reaches of the Human Nature,* Nueva York 1973, 299 340

33 B J Lonergan, S I , *Method in Theology,* Nueva York 1977, 115

34 J Glaser, S I , *Connatural Knowledge and the Spontaneous Judgement of the Faithful,* en «Theol Studies» 29 (1968) 748, cf J Fuchs *Theologia moralis generalis* 154

35 *Gaudium et spes* 16

36 J H Newman, *Apologia Pro Vita Sua,* Nueva York Modern Library (1950) parte VI, 212

37 San Alfonso de Ligorio cuando trata «ignorancia invencible», en *Theologia moralis,* lib I, tr 2, c IV, dubium 1, conclusiones pastorales, cf *Praxis confessarii* 8 Para san Alfonso no es fácil acusar a otro de error de conciencia, ya que no solo las leyes humanas sino también las formulaciones de la ley natural ofrecen campo a la *epiqueya,* esto significa que un juicio concreto, no conforme con la formulacion de la ley natural en conflicto, puede ser un juicio verdadero, cf *Theologia moralis* I, c 4, 170

38 Cf Archivo del generalato de los redentoristas, Roma, *Cartas de san Alfonso,* c III, numeros 342 347 402 421 y *Cartas de Pierpaolo Blasucci* XXXII vol II, 1 Cf mi libro *This Time of Salvation,* Nueva York 1966, 53 72 *Is the Moral Theology of St Alphonsus Relevant?*

39 *De Veritate,* q 17, a 4, cf a 5

40 ST I II, q 19, a 6, ad 3

41 ST I II, q 19, a 5, cf *De Veritate,* q 17, a 4 v Th Deman, *The Dignity of Conscience,* en «Blackfriars» 34 (1953) 115 119

42 Esta opinión ha sido claramente propuesta por K Adam, *One and Holy,* Nueva York 1951, y por M Laros, *Autoritat und Gewissen,* en «Hochland» 36 (1938 39) 265 280, sin embargo no son convincentes los argumentos basados en Tomás de Aquino, *De Veritate,* q 17

43 X G Colacecchio, *Erroneous Conscience and Obligations, a study of the Teaching from The Summa Halesiana, Saint Bonaventure Saint Albert the Great, and Saint Thomas Aquinas,* Washington 1961, F Kaiser, *The Concept of Conscience According to John Henry Newman,* Washington 195

44 E Erikson, *Life History,* 206

45 Obra citada, 261

46 *Insight and Responsibility* 225

47 E Fromm, *Man for Himself,* Greenwich 1969, 149 Cf R May, o c , 187f

48 Cf G Allport, *Becoming* New Haven 1955, 71 72

49 Cf L Kohlberg, *Collected Papers on Moral Development and Moral Education* Cambridge, Mass 1973, L Kohlberg y E Turiel, *Moralization Research, the Cognitive Developmental Approach,* Nueva York 1971, L Kohlberg, *Stages of Moral Development, a Basis for Moral Education,* en C M Beck, *Moral Education Interdisciplinary Approaches,* Nueva York 1971, id , *Education for Justice, a Modern Statement of the Platonic View,* en *Moral Education,* cinco lecturas (J Gustafson, R S Peters, L Kohlberg, B Bettelheim, K Kenston) Cambridge, Mass 1970, 56 83, R Duska y M Whelan, *Moral Development A Guide to Piaget and Kohlberg,* J Piaget, *El criterio moral en el niño,* Fontanella, Barcelona 1971, C E Nelson, *Conscience Theological and Psychological Perspectives* Nueva York 1973

50 L Kohlberg, *Stages of Moral Development,* 86s

51 Obra citada, 87

52 Obra citada, 88

53 Obra citada, 34

54 Obra citada, 35

55 Obra citada, 44

56 Obra citada, 65

57 Obra citada, 54 El educador religioso debería ser consciente del objetivo limitado de las teorías de L Kohlberg Él no hace referencia a una formacion específicamente cristiana de la conciencia (cf la siguiente sección de este capítulo) Deberíamos también adoptar una postura crítica frente a su línea filosofica kantiana y al enfasis unilateral sobre la dimensión cognoscitiva de la conciencia Cf W E Conn *Postconventional Morality An Exposition and Critique of Lawrence Kohlberg s Analysis of Moral Development in the Adolescent and Adult,* en «Lumen Vitae» 30 (1975) 213 230 P Philibert, *Lawrence Kohlsberg s Use of Virtue in His Theory of Moral Development* en «International Philosophical Quarterly» 15 (1975) 455 479 P Philibert, *Some Cautions on Kohlberg* en «The Living Light» 12 (1975) 527 534

58 R Schnackenburg, *Moral Teaching of the New Testament* 294

59 Cf G Leclercq, *La conscience du chretien* Aubier Montaigne Paris s a , J Coventry, S I , *Christian Conscience* en «Heythrop Journal» 7 (1966) 145 160, X G Colavecchio, *Conscience A Personalist Perspective* en «Continuum» 5 (1967) 203 210 T E O Connell, *A Theology of Conscience,* en «Chicago Studies» 15 (1976) 149 166

60 Ésta es a grandes rasgos la línea de pensamiento de B Schuller cf su artículo *Zur Diskussion uber das Proprium der Christlichen Ethik* en «Theologie und Philosophie» 51 (1976) 321 343 En su panoramica de la discusión más reciente sobre este tema R McCormick sintetiza esta tendencia — al parecer aprobandola — de la forma siguiente «En lo que respecta a la moralidad, arguye Schuller, la Escritura es en gran medida *parenesis* Por esta razón muchos excelentes estudios sobre la etica bíblica jamás llegaron a enfrentarse con el problema de la ética normativa» (notas sobre teología moral respecto de la especificidad de la ética cristiana) «Theological Studies» 38 (1976) 64 71, cita de la página 67

61 Cf mi libro *Hope is the Remedy,* Nueva York 1972

62 J Pieper, *Prudence,* Nueva York 1959, 27

63 STh II II, q 51, a 4 q 57 a 6 ad 3, cf R Doherty *The Judgement of Conscience and Prudence,* River Forest/III, 1961

64 II II, q 52

65 I II, q 68, a 1

66 Cf P Freire, *Education for Critical Consciousness* Nueva York 1973, G Goulet, *La conscience critique,* Paris 1971

67 Cf E Fromm, *Anatomy of Human Destructiveness* Nueva York 1973, id *Escape from Freedom,* Nueva York 1941

68 G M Regan, *New Trends in Moral Theology* Nueva York 1971, 167

69 Cf Max Scheler, *Reue und Wiedergeburt* en *Vom Ewigen im Menschen* Berlin [3]1933, 5 58

70 Obra citada, 41

71 D von Hildebrand *Transformation in Christ,* Nueva York 1948, 31

72 M Nédoncelle, *La reciprocité des consciences, essai sur la nature de la personne,* Paris 1942, id , *De la fidélité,* Paris 1953, *Love and the Person* Nueva York 1966

73 *Réciprocité des consciences* 11s

74 Obra citada, 18

75 Obra citada, 23ss

76 Obra citada, 51 La palabra francesa *masque,* como la castellana «máscara», esta en relación con la palabra griega *persona* que significa la máscara empleada en el teatro La palabra *masque* en los escritos de Nédoncelle está muy próxima a la significación del *super ego,* que empuja a la gente a realizar el juego social sin prestar atención a su autenticidad ni a su conciencia

77 Obra citada, 64ss

78 Obra citada, 86-90

79 Nédoncelle, *Réciprocité,* 182s
80 K B Clark, *Pathos and Power,* Nueva York 1974, XIV
81 Pedro Abelardo, *Ethica seu liber scito teipsum* PL 178, 656
82 Cf L Janssens, *Freedom of Conscience and Religious Freedom,* Staten Island 1965, 21 53
83 R Panikkar, *Hermeneutique de la liberte de la religion, religion comme liberté,* en E Castelli, *L'hermeneutique de la liberte de la religion,* Paris Roma 1968, 58 61
84 *Declaración sobre libertad religiosa* concilio Vaticano II, art 12
85 A F Carrillo de Albornoz, *Roman Catholicism and Religious Liberty* Ginebra, World Council of Churches, 1959, 8s Cf también id *Le concile et la liberte religieuse,* París 1967
86 R J Regan, S I , *Conflict and Consensus Religious Freedom and the Second Vatican Council* Nueva York - Londres 1967, 185 John Courtney Murray merece nuestra gratitud especial, cf su libro, *The Problem of Religious Freedom,* Westminster, Md 1965, D E Pelotte, *Theologian in Conflict (John Courtney Murray) Roman Catholicism and the American Experience,* Nueva York 1976
87 R Panikkar, o c , 75
88 Denzinger Schonmetzer, *Enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum,* Herder, Barcelona [35]1973, n° 469 bula *Unam Sanctam,* de 18 nov 1302, también en Denzinger, *El magisterio de la Iglesia* Herder, Barcelona 1963, n° 873
89 *Monumenta Germaniae historica Leges* secc IV tom IV, parte I, 139
90 Leon XIII, *Immortale Dei,* Denz Sch 3168 3685, Denz , *Magisterio* 1866 2203
91 Pio XII, *Saludo al decimo congreso internacional de estudios históricos* ASS 47 (1955) 678
92 *Declaración sobre la libertad religiosa,* del concilio Vaticano II art 7
93 Cf J C Murray, S I , *Church and State in US* Nueva York (s d), Th T Love, *John Courtney Murray Contemporary Church State Theory,* Garden City, N J 1965
94 Cf L Janssens, o c , 132
95 *Declaración,* art 8
96 STh, I II, q 96, a 2 ad 3
97 L Janssens, o c , 114
98 F H Littel, *A Response* en W M Abbott, *The Documents of Vatican II,* Notas y comentarios por autoridades católicas, protestantes y ortodoxas p 697s Cf E McDonagh, *Freedom or Tolerance* Albany N Y 1967
99 *Declaración,* art 9
100 Cf A Bea, *Unity of Freedom,* Nueva York 1964 H Kung *Libertad del Cristiano,* Herder, Barcelona 1975, J C Murray y otros autores, *Religious Liberty An End and a Beginning,* Nueva York 1966, H Thielicke, *The Freedom of the Christian Man,* Nueva York 1963, W C Bier y otros autores, *Conscience Its Freedom and Limitations* Nueva York 1971
101 *Declaración,* art 11
102 Cf Panikkar, o c , 75 84
103 J Marías, *Les niveaux de la liberté religieuse,* en F Castelli o c 402 403
104 F H Littel, o c , 700
105 A F Carrillo de Albornoz, *Le concile et la liberté religieuse,* París 1967, 185
106 Cf Panikkar, o c , 57, J M Díez Alegría, S I , *La libertad religiosa,* Barcelona 1965
107 R Schaffler, *La liberté comme principe herméneutique de l'interprétation des textes religieux,* en E Castelli o c , 253 283, esp p 277
108 Cardenal Roncalli (Juan XXIII), discurso de 18 de junio de 1951 (UNESCO) en «Osservatore Rom » de 29 de junio de 1951
109 R J Regan, S I , *Conflict and Consensus,* 179ss
110 Cf K Rahner, *Free Speech in the Church,* Nueva York 1959, K Rahner y otros, *Obedience in the Church,* Washington 1968, D Callahan, *Honesty in the Church* Nueva York 1965, Th A Shannon, *Render Unto God A Theology of Selective Obedience,* Nueva York 1974, B Haring, *A Theology of Protest,* Nueva York 1970, J L Segundo, S I , *Liberación de la teología* Buenos Aires 1975, cf cap II de este libro *¿Hasta qué punto fue y es libre la teología moral?*

111 Cf G R Dimler, *Friedrich Spee's Trutznachtigal,* Berna 1973
112 Cf H Doms, *The Meaning of Marriage,* Nueva York 1939
113 *Declaración sobre la educación cristiana,* espec art 7 10
114 Arzobispo Robert Coffi, *Lehramt und Theologie Die Situation heute,* en «Orientierung» 40 (1976) 63 66
115 Cf R McCormik, *Notes on Moral Theology,* «Theol Studies» 38 (1977) 84 114, espec p 90, cf tambien Comision teologica internacional, *Theses de magisterii ecclesiastici et theologiae relationibus ad invincem,* en «Documentation cath » 73 (1976) 658 665, M Flick, S I , *Due funzioni della teologia secondo il recente documento della comissione teologica internazionale,* en «Civiltà Catt » 127 (1976) 472 483, obispo A L Descamps, *Theologie et magistere,* en «Ephem Theol Lov » 52 (1976) 82 133, A Dulles, S I , *What is Magisterium* en «Origins» 6 (1976) 81 87
116 Cf obispo B C Butler, *Letter to a Distressed Catholic,* en «The Tablet» 230 (1976) 735s, 757s
117 Cf Y Congar, O P , *Pour une histoire semantique du terme «magisterium»,* en «Revue des sciences Phil et Theol » 60 (1976) 85 98, id , *Bref historique des formes du «magistere» et de ses relations avec les docteurs,* ibid , 99 112, A B Calkins, *John Henry Newman on conscience and the Magisterium,* en «The Downside Review» 87 (1969) 358 369, Associazione dei moralisti italiani, *Magisterio e coscienza,* Bolonia 1971, con un artículo mío bajo el mismo encabezamiento
118 J M Gustafson, *Education for Moral Responsability,* en J Gustafson y otros, *Moral Education* Cambridge, Mass 1970, 12 13
119 Para una exposición más detallada de todo este problema, vease mi libro *La ley de Cristo* I, Herder, Barcelona, 169 189 y *This Time of Salvation,* Nueva York 1966, 53 72
120 Cf J T Noonan, *The Scholastic Analysis of Usury,* Cambridge, Mass 1957
121 Th Deman, O P , *Probabilisme,* en «Dict Theol Cath » XII (1936) 418 Pienso que Deman no entendió el objetivo y espiritualidad del probabilismo genuino, aun cuando atinadamente condenó todo el trasfondo legalista de las discusiones
122 San Alfonso, *Dissertatio,* 1955, n 49
123 *Disputatio* del año 1764
124 San Antonino de Florencia, *Summa moralis* parte I, tit III, cap 10
125 San Alfonso, *Theologia moralis,* lib I, tr I, n 79
126 Ibid
127 Ch E Curran, *Ongoing Revision of Moral Theology,* Notre Dame, 1975
128 L Suenens, *Amour et maîtrise de soi,* Brujas 1959, 81
129 San Alfonso, o c , lib I, tr I, n 82
130 *Gaudium et spes,* art 43
131 J Regnier, *Le sens du péché,* París 1954, 33
132 W Nigg, *Great Saints,* Hinsdale, Ill 1948, 219
133 St Alphonsus de Liguori, *The Way of Salvation and of Perfection,* Complete Ascetical Works, editado por E Grimm, Broooklyn 1926, 482s

Capítulo septimo (págs 307 a 379)

1 Cf F Toennis, *Sitte,* Frankfurt 1909, 12s
2 W K Frankena, *Ethics,* Englewood Cliffs, N J 1963, 3s cf Frankena *Perspectives on Morality,* Notre Dame 1977
3 Cf W Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments I,* Goting [7]1962
4 S Kierkegaard, *Temor y temblor* Losada, Buenos Aires [3]1968, 70
5 Obra citada, 29 30
6 *Gaudium et spes,* art 81
7 J M Gustafson, *Moral Discernment in the Christian Life,* en G Outka & P Ramsey, *Norm and Context,* Nueva York 1968, 34s
8 N L Geisler, *Ethics Alternatives and Issues,* Grand Rapids 1971, 33

9 F Nietzsche, *Más alla del bien y del mal,* Alianza, Madrid 1972, citado por la ed norteamericana de Chicago 1966, n 46, p 53
10 Obra citada, n 262, p 211
11 F Nietzsche, *Así habló Zaratustra,* Alianza, Madrid 1972, prologo, p 125 de la ed norteamericana
12 R May, *Man's Quest For Himself,* 206, cf 209
13 Cf C Th Jenkins, *Tradition, Freedom and the Spirit,* Filadelfia 1951, J R Geiselmann, *Die Überlieferung als Norm des Glaubens,* Friburgo de Brisgovia 1959, id , *The Meaning of Tradition,* Nueva York 1966, J Beth & H Fries, *Kirche und Überlieferung,* Friburgo de Brisgovia 1960, J Pieper, *Tradition als Herausforderung,* Munich 1963, K Rahner, *Revelación y tradición,* Herder, Barcelona 1971, Y Congar, *La tradición y las tradiciones,* Dinor, San Sebastián, G Biemer, *Newman and Tradition,* Londres 1967, J R Mackey, *Tradition and Change in the Church,* Dayton, Ohio 1968, B Haring, *Tradicion y adaptación a la luz del misterio de la encarnación,* en *El mensaje cristiano y la hora presente,* Herder, Barcelona 1968
14 Cf F Bockle, *Law and Conscience,* Nueva York 1966, 36, K Wagenast, *Das Verständnis der Tradition bei Paulus und in den Deuteropaulinen,* Neukirche 1962
15 Cf E L Long Jr , *Soteriological Implications of Norm and Context,* en *Norm and Context* 293s
16 Cf mi libro *Evangelization Today,* Slough, Inglaterra 1973 y Notre Dame, Ind 1974, 45 77, 141 163, W Buhlmann, *The Coming of the Third Church,* Slough 1976, Maryknoll N Y 1977 D Bohr, *Evangelization in America,* Nueva York 1971, 127 190
17 J M Gustafson, *Christian Ethics and the Community,* Filadelfia 1971, 9
18 Cf Ph Delhaye, *Permanence du Droit Naturel,* París 1961 El autor menciona 20 conceptos diferentes de ley natural
19 Cf E Osborn, *Ethical Patterns in Early Christian Thought,* 183 191
20 STh I II, q 106, a 1, ad 2
21 E Fromm, *Man for Himself,* Nueva York 1947, 45
22 J P Sartre, *El ser y la nada,* Losada, Buenos Aires 1965, 627 de la ed norteamericana
23 S de Beauvoir, *Pour une morale de l'ambiguité,* tr ingl Nueva York 1948, 72 73
24 J Bentham, *Introduction to the Principles of Morals and Legislators* (1789), c 1,1
25 E Osborn, o c 187, cf F Fluckinger *Geschichte des Naturrechts,* Zurich 1964
26 Cf F Henrich y otros autores, *Naturgesetz und christliche Ethik,* Munich 1970, A Knoll *Katholische Kirche und Naturrecht - Zur Frage der Freiheit* Viena 1962, J Fuchs, *Natural Law* Dublin 1965, F Bockle y otros autores *El derecho natural* Herder, Barcelona 1971, K H Peschke, *Naturrecht in der Kontroverse Kritik evangelischer Theologie an der katholischen Lehre vom Naturrecht und naturlicher Sittlichkeit,* Salzburgo 1967, A P D'Entreves, *Natural Law* Londres ²1970, B Haring, *La Moral y la persona* Herder, Barcelona 1973, F Brasnahan, S I , *Rahner's Critical Natural Law in Relation to Contemporary Ethical Methodology,* en «Journal of Religion» 56 (1976) 36-60, S Privitera, *La fondazione della morale nella «Rivista di teologia morale»* en «Revista di teologia morale» 9 (1977) 125 135
27 Séneca, *Epistulae morales* 95,33 «Homo sacra res homini »
28 F Fluckiger, *Geschichte des Naturrechts* Zurich 1964, 359 y 435
29 Cf E Osborm, o c 188
30 C H Dodd, *Gospel and Law,* Nueva York 1951, 82
31 Cf B Haring, *Evangelization Today* 6 24, 79 182
32 A Valsecchi L Rossi, *La norma morale* Bolonia 1971, 79s Cita muchos textos en los que los romanos pontífices afirman su competencia en materias de ley natural
33 Cf W Schrage, *Die konkreten Einzelgebote in der paulinischen Paranese,* Gutersloh 1961, D H Kelsey, *Appeal to Scripture in Theology,* en «Journal of Religion 48 (1968), 1-21, E Hamel, *L'Écriture âme de theologie morale,* en «Gregorianum» 54 (1973), 417-445, id , *La théologie morale entre l'Écriture et la raison* en «Gregorianum» 56 (1975), 275 319, F Lage, *Puntos para una introducción al problema de la fundamentación bíblica de la moral* en «Pentecostés» 12 (1974), 293 331, J G Ziegler, *Zwischen Vernunft und Offenbarung — Zur Quellen — und Methodenfrage* en «Theol Revue» 70 (1974), 265 277, J T Sanders *Ethics in the New Testament Change and Development,* Filadelfia y Londres 1975, W Kerber, *Grenzen der biblischen Moral,* en K Demmer B Schuller, *Christlich Glauben und Handeln* Dusseldorf 1977, 112 123, Y Congar, *Réflexion et propos sur l'originalité d'une ethique chrétienne,* en «Studia Moralia» 15 (1977), 31 44, H Schurmann, *Haben die paulinischen Wertungen Modell character?,* en «Gregorianum» 56 (1975), 237 271 (con abundante bibliografía) En mi exposición sigo, por lo general, los estudios de Schurmann y Hamel

34 Cf H D Aiken, *Levels of Moral Discours,* en *Reason and Conduct,* Nueva York 1962 65 87 J M Gustafson *Christian Ethics and Community* 102ss
35 N L Geisler, o c 27
36 J T Robinson, *Sincero para con Dios,* Ariel, Barcelona ²¹1967, 118 (de la ed original inglesa)
37 J T Robinson, *Christian Morals Today,* Filadelfia 1964, 12
38 Obra citada 16
39 P Ramsey, *Deeds and Rules in Christian Ethics* Nueva York 1967, 35
40 Obra citada 3
41 Cf N L Geisler, o c 20, cf mi *Ética de la manipulacion* espec 99 110
42 J M Gustafson *Christian Ethics and the Community* 117
43 Reinhold Niebuhr, *An Interpretation of Christian Ethics,* Nueva York 1935, 140
44 J Bennet, *Christian Ethics and Social Policy,* Nueva York 1946, 76
45 G Outka, *Character Conduct, and the Love Commandment,* en *Norm and Context,* 44ss
46 J Fuchs, *Human Values and Christian Morality,* Dublin 1970, 63
47 Cf B Haring *La vida cristiana a la luz de los sacramentos* Herder, Barcelona 1972, citado por la ed ingl Slough 1976, 36 89
48 Cf W Buhlmann, *The Coming of the Third Church*
49 Una amplia panorámica de los esfuerzos críticos de los moralistas italianos durante los últimos diez años S Privitera, *La fondazione della norma morale* , en «Rivista di teologia morale» 9 (1977) 125 133
50 J P Mackey, *Morals, Law and Authorithy,* Dayton, Ohio, 1969, xi
51 Esto ha sido claramente afirmado por R Lombardi *Chiesa e regno di Dio,* Bolonia 1976, 51 62, 89 99
52 Cf Ch E Curran, *Ongoing Revision Studies in Moral Theology,* Notre Dame 1975, B Haring, *Reflexionen zur Erklarung der Glaubenskongregation uber einige Fragen der Sexualethik,* en «Theol praktische Quartalschrift», 124 (1976) 115-126
53 Cf Cardenal Newman, *On Consulting the Faithful in Matters of Doctrine* (ed J Coulson), Nueva York 1961, 104 106
54 J Ch Hampe editó un comentario en tres volúmenes sobre el concilio Vaticano II, escrito por autores de diversas confesiones, con el título *Autoritat der Freiheit,* Munich 1967, cf mi articulo *Das Recht auf Verschiedenheit im Bemuhen um geschichtsgerechtes Handeln* o c III, 113-119
55 Cf J M Gustafson, *The Place of Scripture in Christian Ethics A Methodological Study* en «Interpretation» 24 (1970) 430 455, E Hamel, S I *L'usage de l'Écriture et theologie morale,* en «Gregorianum» 47 (1966) 53 85
56 Cf B Haring, *Norms and Freedom in Contemporary Catholic Thought,* «Thought» (Fordham) 52 (1977), 5 17, id , *Norm und Freiheit* en K Demmer y B Schuller, *Christlich glauben und handeln,* Dusseldorf 1977, 171 194
57 He tratado estas cuestiones en mi libro *Prospettive e problemi ecumenici di teologia morale,* Roma 1973, y *Sacraments in a Secular Age,* Slough 1976, tr cast n 47
58 Cf J M Gustafson, *Christian Ethics and the Community,* 110s
59 N H Søe, *The Three «uses» of the Lew in Norm and Context,* 308
60 D Bonhoeffer, *Ethik,* Munich 1949, 237-249
61 Agustín, *De Spiritu et littera* cap 19 PL 44, 221, cf G Sohngen, *La ley y el evangelio,* Herder, Barcelona 1966
62 N H Søe o c , 308

63 Calvino, *Institutio Christianae religionis* (1559) II, 7,12
64 P Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, Nueva York - Londres 1963, 159
65 Reinhold Niebuhr, *Nature and Destiny of Man*, Londres 1943, II, 147
66 N H Søe, o c, 309, R Bring, *Gesetz und Evangelium und der dritte Gebrauch des Gesetzes in lutherischer Theologie*, Helsinki 1943, W Geppert, *Zur gegenwartigen Diskussion uber das Problem des tertius usus legis*, «Evangelische Kirchenzeitung 9 (1955), 387 393, W Joest, *Gesetz und Freiheit Der tertius usus legis bei Luther und die neutestamentliche Paranese*, Gotinga 1951
67 *Comentario a Hebr* VIII, lectio II, ultimas lineas
68 ST I II, q 106, a 1
69 N H Søe, o c, 320
70 Obra citada 320
71 *Gaudium et spes*, art 36
72 Cf Søe, o c 322, W A Visser't Hooft, *La royauté de Jésus Christ*, Ginebra 1948 F Lau, *Luthers Lehre von den beiden Reichen*, Berlín 1953
73 A Auer, *Autonome Moral und christlicher Glaube*, Dusseldorf, R Mehl, *Ética católica y ética protestante*, Herder, Barcelona 1972
74 J M Gustafson, o c 112
75 J M Gustafson, *Moral Discernment in the Christian Life*, en *Norm and Context*, 26
76 Cf R M Hare, *Freedom and Reason*, Nueva York 1965, 48s
77 Cf G Outka, *Norm and Context* 56, información muy completa sobre todo este problema ofrece N L Geisler, *Ethics Alternatives and Issues*, Grand Rapids, Mich, 1971, 47-136 Subraya particularmente el punto siguiente «¿Por que deberia ser castigada la persona si actúa de la mejor forma posible? Deberia ser premiada ya que realiza el llamado mal menor, y éste es en realidad el mayor de dos bienes», o c 112
78 P Lehmann, *Ethics in a Christian Context*, Nueva York 1963, J M Gustafson aborda este problema con notable equilibrio y en apertura ecuménica, cf su libro *Christian Ethics and the Community*, Filadelfia 1971, *The Church as Moral Decision Maker* Filadelfia 1970
79 J Fletcher, *Situation Ethics*, Filadelfia 1966 Entre las muchas respuestas críticas vease J C Benner, *Storm over Ethics*, Filadelfia 1967 G Outka and P Ramsey, *Norm and Context*, Nueva York 1968, B Haring, *El existencialista cristiano*, Herder, Barcelona 1971
80 J A T Robinson, *Sincero para con Dios*, Ariel, Barcelona 1971
81 Robinson, *Christian Morals Today*, Filadelfia 1964, 16
82 R A McCormick, *Human Significance and Christian Significance* en *Norm and Context* 246
83 W K Frankena, *Love and Principle in Christian Ethics*, en A Platinga, *Faith and Philosophy*, Gran Rapids, Mich, 1964, 213
84 G Outka, *Norm and Context* 52, también G Gilleman, *The Primacy of Charity* Westminster, Md, 1961, 174
85 R May, *Man's Search for Himself* 33
86 Cf M Hinrichs, *Die Bedeutung der Missionstheologie aufgewiesen am Vergleich zwischen den abenlandischen und chinesischen Kardinaltugenden*, Munich 1954 J Muller *Missionarische Anpassung als theologisches Princip*, «Zeitschrift fur Missionwissenschaft und Religionswissenschaft, 1973, 1 24, K Rahner, *Theological Pluralism and Unity in the Profession of Faith*, «Concilium» 1969, n° 5
87 *Settimana del clero*, junio 1973, p 4
88 F S Carney, *Deciding in the Situation*, en *Norm and Context* 11
89 B Haring, *Evangelization Today*, espec los caps *The evangelization of Morals* p 45 78, y *Evangelization in the age of Exodus*, 141 163
90 La literatura sobre lo absoluto en teología moral es abundante Mencionaremos tan sólo algunas publicaciones J Grundel, *Wandelbares und Unwandelbares in der Moraltheologie*, Dusseldorf 1967, Ch E Curran, *Absolutes in Moral Theology*, Washington, DC 1968 D Maguire, *Moral Absolutes and the Magisterium* Cleveland 1970, J Fuchs, *Absoluteness of Moral Terms*, «Gregorianum» 52 (1971) 415 457, F Scholz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie Ein Pladoyer fur begruundete Ausnahmen*, Munich 1976, J Sauer, *Normen im Konflikt*, Friburgo de Brisgovia 1977

91 S Kierkegaard, *Fear and Trembling*, Nueva York 1954, 80 y 64
92 J Sittler, *The Structure of Christian Ethics*, Baton Rouge, Louisiana 1958, 73
93 Cf W Eichrodt, *Theologie des Alten Testaments*, Gotinga [6]1959, 88-90, 185 186
94 ST I II, q 100, a 8
95 Obra citada, ad 3
96 L Reily, *The History, Nature and Use of Epikeia in Moral Theology*, Washington D C 1948, A Adam, *Die Tugend der Freiheit*, Nuremberg [2]1952, 142 162, E Hamel, *Loi naturelle et loi du Christ*, Brujas Paris 1964, 79 106, id, *Epicheia*, en *Dizionario enc di teol morale*, Roma [4]1976, 357 365 (con abundante bibliografia), A M Dolorosa *La tradizione dell Epikeia nel medioevo latino*, Milan 1976
97 *Theologia moralis* lib I, n° 201 Es claro para nosotros que la ley natural en cuanto a tal — la ley escrita en el corazon y en la mente de la persona y que debe ser descubierta compartiendo la reflexion y la experiencia — no permite la epikeia, no impide que nos agarremos a las formulaciones imperfectas de la ley natural o a un principio y norma cuando éste entra en conflicto con principios, valores u obligaciones más elevados San Alfonso extrajo algunas conclusiones que pueden ser consideradas aun como actuales Mientras que al igual que otros moralistas, enseña que el coito interrumpido va contra la ley natural afirma también «Es legal interrumpir el coito cuando existe una causa proporcionada» (l c, lib VI, n 947) Notese que él no exige — a diferencia de otros — una razon mas seria *(gravissima causa)*, sino sólo una «causa proporcionada, *causa iusta*»
98 F Schulz, *Wege, Umwege und Auswege der Moraltheologie Ein Pladoyer fur begrundete Ausnahmen*, Munich 1976 (con buena bibliografia, cf B Schuller, *Problematik allgemein verbindlicher Normen*, «Theologie u Phil» 46 (1970), 1 23, Ch E Curran, *Absolute Norms in Moral Theology*, en *Norm and Context*, 139 173
99 *Critique of Practical Reason* (1788), traducción inglesa de Lewis, Nueva York 1956, 30
100 Obra citada, 36
101 Pio XII, discurso de 3 de noviembre, 1953
102 P Ramsey, *Norm and Context* 135
103 N Hartmann, *Ethik*, Berlin 1935, 683
104 Obra citada, 263, 266, 269
105 M Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Berna [5]1966
106 Geisler, o c, 130s
107 Boelaars, *Toward a Theology of the Imperfect Response*, «The Clergy Review» 55 (1970) 445 450, N Crotty, *Conscience and Conflict*, «Theol Studies» 32 (1971), 208 232, E Quarello, *Per il superamento dei conflitti di coscienza*, «Salesianum» 33 (1971) 127 154, K Demmer, *Entscheidung und Kompromiss*, «Gregorianum» 55 (1972) 323 351, Ch E Curran trata este problema en casi todos sus libros, cf *Catholic Theology in Dialogue*, Notre Dame, Ind 1972, 216 219, *Ongoing Revision* Notre Dame, Ind 1975, 186 189, M Attard, *Compromise in Morality*, Roma 1976 Cf también la literatura sobre absolutos que atañe preferentemente al problema de multiplicarlos y provocar de esta manera conflictos innecesarios y exigir un tipo de compromiso
108 G Outka, *Norm and Context* 58s
109 B Lonergan, *The Transition from a Classicist Worldview to a Historical Mindedness*, en J E Biechler, *Law for Liberty The Role of Canon Law in the Church Today* Baltimore 1967
110 B Schuller, *Herrschaft Christi und das weltliche Recht Christologische Rechtsbegrundung neuerer protestantischer Theologie* Roma 1963
111 Cf J Finn, *A Conflict of Loyalties The Case for Selective Conscientious Objection*, Nueva York 1969, Th A Shannon, *Render Unto God A Theology of Selective Obedience*, Nueva York 1974
112 D C Rayne, *Conscience, Obligation, and the Law* en *The Moral Binding Power of*

the Civil Law, Chicago 1966, E Hamel, *La scelta morale tra coscienza e legge,* «Rassegna di teologia» 17 (1976) 121-136

113 B Haring, *Evangelization Today,* 68 80 Evangelization of Canon Law, B Schuller, *Gesetz und Freiheit,* Dusseldorf 1966, J Hainz, *Ekklesia Strukturen Paulinische Gemeinde-theologie und Gemeindeordnung* Ratisbona 1972, E Hamel, *La legge nuova per una comunità nuova* «Civiltà Catt » 1973, III, 351 360

114 *Optatam totius* 16

115 Pablo VI a los participantes en el Congreso Internacional de Canonistas «L'Osservatore Romano», 20 de junio de 1970, p 1, AAS 62 (1970) 109

116 *Gaudium et spes* art 5

Capítulo octavo (págs 380 a 472)

1 A M Dubarle *Le peche originel dans l Écriture,* Lectio Divina xx París 1958 tr ingl Nueva York 1964 8s

2 A Descamps *Le peche dans le Nouveau Testament* en Ph Delhaye *Theologie du peche,* Tournai 1960, 67

3 Cf R Bultmann, *Theology of the New Testament* Nueva York 1951, I, 239s

4 A Descamps, o c 63

5 Cf E M Maly, *Sin, Biblical Perspectives,* Dayton, Ohio 1973 15

6 W Eichrodt, *Theology of the Old Testament* I, 356

7 Grundmann, *Th W z NT* I, 312

8 Cf Maly, *Sin,* 17, A M Dubarle, o c , 28s

9 G Baum, *Religion and Alienation,* 203

10 Cf el capitulo V sobre la opcion fundamental, donde se tratan muchos aspectos que conciernen a la parte subjetiva del pecado y de la conversión

11 A Kirchgassner, *Erlosung und Sunde im Neuen Testament* Friburgo de Brisgovia 1950, 257

12 J Leclercq *Tentación* en Ph Delhaye *Pastorale du peche* Tournai 1961, 17 64

13 Cf Maly, *Sin* 47

14 Cf P Eder, *Suhne Eine theologische Untersuchung* Viena 1962, M Oraison, *Psicologia y sentido del pecado,* Marova Madrid 1970

15 Maly, *Sin* 33

16 DS 1680 1707, † 899 917 cf CIC 901

17 Calvino, *Institutio religionis christianae* 2 c 8, n 59

18 G C Berkower, *Sin,* Grand Rapids, Mich 1971, 285 322, Maly, *Sin* 33ss

19 E de Potterie, *Le péche c'est l'iniquite,* «Nouv Rev Théol » 70 (1956) 785 797

20 Cf K Rahner, *Bussandacht und Einzelbeichte Anmerkungen zum Romischen Erlass uber das Bussakrament,* «Stimmen der Zeit» 190 (1972) 363 372

21 DS 1528 1544 1667 1693, † 799 806 893a 906

22 Cf A M Meier, *Das peccatum mortale ex toto genere suo Entstehung und Interpretation des Begriffs* Ratisbona 1966, K H Kleiber, *De parvitate materiae in sexto Ein Beitrag zur Geschichte der Moraltheologie* Ratisbona 1971

23 A Landgraf, *Das Wesen der lasslichen Sunde in der Scholastik bis Thomas von Aquin,* Bamberg Munich 1923 190

24 Cf antes, nota 15

25 J Major, *Quartus sententiarum* (París 1509, ed Ponset, Le Preux) dist 15, q 19, fol 4 99

26 C Lacroix, S I , *Theologia moralis* (reimpreso en Colonia 1929) 3, part 1, duda 2, n 1101

27 Esta cuestión ha sido tratada con mayor profundidad en el capítulo cinco donde se habla de la opción fundamental

28 Cf *Catecismo católico* Herder, Barcelona 1957, pr 155, *Catecismo de la doctrina cristiana* (texto único nacional), Comisión episcopal, España 1956, pr 264

29 A M Meier 1 c , 227 243, 336-345

30 Tomás de Aquino, *De malo,* q 15, a 11

31 Obra citada, q 2, a 10

32 Cf la panorámica de los diversos comentarios R McCormick, *Notes on Moral Theology,* «Theol Studies» 38 (1977), 100 114, Ch E Curran, *Sexual Ethics Reaction and Critique,* «Linacre Quarterly» 43 (1976), 147 164

33 K Rahner, o c 367

34 Salmaticenses, *Cursus theologicus,* tr 13 «De vitiis et peccatis», disp 10, dubium 5 (París 1877, vol VII, tit 374, n 185)

35 Pablo VI, *Poenitemini* (17 2 1966), AAS 58 (1966) 177 196

36 Obra citada, 183

37 Cf G Troxler, *Das Kirchengebot der Sonntagspflicht als theologisches Problem in Geschichte und Gegenwart,* Friburgo de Suiza 1971

38 Cf I Tubaldo, en «Nuova Alleanza» 10 — 10 — 1972, 387ss

39 Cf A Feuillet, *Metanoia,* en *Sacramentum Mundi* IV, 578ss

40 Cf capítulo cinco sobre Opción Fundamental Cf también K Rahner, *Conversion* en *Sacramentum Mundi* I, 976ss, K Rahner trata en esta obra con gran claridad la conversión implícita a Cristo de todos aquellos que, sin llegar a la fe explícita, hacen, sin embargo, una auténtica opción fundamental por el bien

41 Cf A Feuillet, 1 c

42 Aspectos y dimensiones esenciales de la conversion han sido tratados en el capitulo cuarto, en el apartado *De que y para que nos liberó Cristo*

43 A Feuillet, 1 c

44 Cf R Schnackenburg, *The Truth will make you free* Nueva York 1966

45 Esta importante dimensión del pecado y de la conversión ha sido tratada con mayor amplitud en mi libro *Sin in the Secular Age* (Doubleday, 1974), 37 105 *Pecado como alienación y pecados de alienación*

46. Sobre el contenido permanente de este mensaje central y del contexto histórico especial en el que debemos proclamarlo y ponerlo en práctica, cf mi libro *Evangelization Today* Notre Dame y Slough 1974, último capítulo

47 Cf capítulo IV donde se trata de la libertad y de la participacion en la liberacion y en la redención como fruto del Espíritu

48 Esta perspectiva ha sido brillantemente tratada por Justino en su obra *Dialogo con Trifón,* cf J Daniélou, *Théologie du Judeo Christianisme,* Desclee Tournai, 1958, 163 166 de la edición norteamericana

49 Entre los libros recientes más importantes que hablan del pecado original, cf A M Dubarle, *Le péché originel dans l'Écriture,* Lectio Divina xx, París 1958, K Schmitz Moormann, *Die Erbsunde, Überholte Vorstellung und bleibender Glaube,* Olten - Friburgo 1969, K K Weger, *Theologie der Erbsunde* Con un excursus de K Rahner titulado *Erbsunde und Monogenismus,* Friburgo de Brisgovia 1970, A Vanniste, *Le dogme du péché originel* París 1971 M Flick y Z Alszeghy, *Il peccato originale,* Brescia 1972, G van der Velde, *Original Sin Two Major Trends in Roman Catholic Reinterpretation,* Amsterdam 1975, P Guilluy, *La culpabilité fondamentale péché originel et anthropologie moderne,* Gembloux 1975, todos estos autores son conscientes de que una de las principales razones para reinterpretar o, al menos, reformular esta doctrina son los nuevos conocimientos respecto de la evolución Este aspecto es el principal punto focal del libro de S Trooster, *Evolution and the Doctrine of Original Sin,* Glen Rock, N J , 1968 Yo he tratado este problema con mayor extensión en mi obra *Sin in the Secular Age,* 106 134

50 A -M Dubarle, o c , 28ss

51 Obra citada, 72

52 Obra citada, 224

53 *Lumen gentium* 1

54 Ch Journet, *Théologie de l'Église,* París 1958, 236

55. Y Congar, *Sainte Église Études et approches sociologiques* París 1963, 471, id , *Die*

heilige Kirche, en *Mysterium Salutis* IV, part I, Einsedeln 1972, 469ss (versión castellana Cristiandad, Madrid 1975ss)

56 Concilio Vaticano I, Denz -Sch, n° 3013, Denz, *El magisterio de la Iglesia*, Herder, Barcelona 1963, n° 1794

57 *Decreto sobre el ecumenismo* 6

58 K Rahner, *La Iglesia de los pecadores*, en *Escritos de teología* VI, Taurus, Madrid 1969, 295ss

59 Para una discusión más detallada cf B Haring, *La vida cristiana a la luz de los sacramentos*, Herder, Barcelona 1972, 97-194

60 Justino, *Dialogo con Trifón* 14,1

61 ST II-II, q 84, a 6

62 Cf Poschmann, *Penance and Anointment of the Sick*, Nueva York 1964, A B Come, *Agents of Reconciliation*, Filadelfia 1964, O Betz, *Making Sense of Confession A New Approach for Parents, Teachers and Clergy*, Chicago 1969, B Haring, *Shalom Paz El sacramento de la reconciliación*, Herder, Barcelona [4]1974, E C Bianchi, *Peace Sacrament of Reconciliation, The Function of the Church*, Nueva York 1969, E Schillebeeck, *La administración sacramental de la reconciliación*, «Concilium» 61 (1971), F Buckley, *The Sacrament of Penance Today*, Notre Dame, Ind 1972, W. Freburger, *Repent and Believe The Celebration of the Sacrament of Penance* Notre Dame, Ind 1972, B Basset, O *Lord, Yes I Still Go to Confession*, Garden City, N Y, 1974, D W Barry, *Ministry of Reconciliation Modern Lesson From Scripture and Sacrament*, Nueva York 1975, Facultad teológica de Tréveris, *Dienst der Versohnung Umkehr und Beichte Beitrage zu ihrer Theologie und Praxis*, Tréveris 1974, S Maggiolini, *La riconciliazione sacramentale nella Chiesa*, Brescia 1974

63 J M Tillard, *El pan y el caliz de la reconciliación*, «Concilium» 61 (1971) 35 51, F Nikolasch, *La liturgia penitencial en las iglesias orientales y su significación* «Concilium» 61 (1971) 63-73, D A Tanghe, *L'Eucharistie pour la rémission des péchés* «Irenikon» 34 (1961) 65-81

64 Haughey, *Healed and Healing Priests*, «America» 7 de agosto de 1975, 46-48

65 Denz Sch 1673 1675, 1704, Denz, *El magisterio de la Iglesia*, 896, 914

66 Agustín, *Epistola* 118,22, PL 33,442

67 Agustín, *De chatechizantis rudibus*, cap 14, PL 40, 343

68 M Scheler, *Vom Ewigen im Menschen* 41

69 Concilio de Trento Denz -Sch 1676, Denz, *Magisterio* 897

70 Citado por I Hausherr *Penthos La doctrine de la componction dans l'Orient chrétien*, Roma 1944, 28

71 M Scheler, o c 43

72 Denz Sch 1671 1672, Denz, *Magisterio* 895

73 Denz Sch 1679 1680, 1707, Denz, *Magisterio* 899, 917

74 R Pettazoni, *La confessione dei peccati*, 3 vols, Bolonia 1935 1936, R Mohr, *Die christliche Ethik im Lichte der Ethnologie*, Munich 1954, 26 37

75 Gertrud von Le Fort, *El velo de Verónica*, Zig Zag, Santiago de Chile, p 298 de la edición norteamericana

76 J B Hirscher, *Christliche Moral*, Tubinga (tercera edición) II, 467

77 Cuarto concilio de Letrán, Denz Sch 812, Denz, *Magisterio* 437, concilio de Trento, Denz Sch 1679 1680, Denz *Magisterio* 899, CIC, can 901 y 906

78 Cf A Lehmkuhl, *Theologia Moralis* II, n 437 «Si el penitente teme que al ponderar sus pecados, especialmente los cometidos contra la pureza caerá en pecado de complacencia, deberá abstenerse de un recuento detallado de ellos aun cuando corra el riesgo de no hacer una confesión íntegra»

79 Pío XII, alocución de 13 de septiembre de 1952, AAS 44 (1952), 779 789, y de 13 de abril de 1953 AAS 45 (1953), 278 286

80 Denz Sch 1692 y 1713, Denz, *Magisterio* 905 y 923

81 Denz Sch 1714, Denz, *Magisterio* 924

82 E Brunner, *Justice and the Social Order*, Londres y Redhill 1945 253

83 Denz -Sch 1693, Denz *Magisterio* 906

84 ST III, q 90, a 2

85 Cf P Galtier, *Satisfaction*, DTC XIV, 1142s

86 Cf León Magno, *Epistola* 108, 2 PL 54, 1012A

87 Denz -Sch 1962, Denz, *Magisterio* 905

88 Denz -Sch 1691 1692, Denz, *Magisterio* 904-905

89 Cardenal Cayetano, *Opusculum* 15, *De indulgentiis*, **cap.** 8.

Conclusión y síntesis (pags 473 a 486)

1 D Bonhoeffer, G S, *Gesammelte Schriften*, publicados por E Bethge, Munich 1958ss, III,257 334, V,218

2 C Spicq, *Agapè, Prolégomènes a une étude neo-testamentaire*, París 1955, 94, cf 205

3 R B Laurin, *Contemporary Old Testament Theologians*, Valley Forge 1970, 31

4 M Nédoncelle, *Priere humaine et prière divine, Notes phénoménologiques*, París 1962, tr ingl *God's Encounter with Man A Contemporary Approach to Prayer*, Nueva York - Londres 1964, 179

5 Concilio Vaticano II, *Constitución sobre sagrada liturgia* 7

6 Bonhoeffer, G S IV, 603 (junio de 1944)

7 Cf. J W Modlhammer, *Anbetung und Freiheit, Theologisch anthropologische Reflexionen zur Theologie Dietrich Bonhoeffers*, Salzburgo 1976, 49

8 C Spicq, *La morale de l'agapè selon le Nouveau Testament*, «Lumière et Vie» 21 (mayo de 1955) 103-122, cf D M Stanley, *Boasting in the Lord*, Nueva York 1973, 103-107

9 ST II-II, q 81, a 4, ad 1

10 Ibid 9 88, a 5

11 J Gustafson, *Can Ethics Be Christian?* Chicago 1975, 173s

12 Obra citada, 140

13 Éste es uno de los temas centrales de D Bonhoeffer, cf Modlhammer, o c. 46ss

14 Cf J Jeremias, *The Lord s Prayer* Filadelfia 1969, 20

15 R Alves, *A Theology of Human Hope*, Washington, D C 1969, 31

16 D Bonhoeffer, *Ethik* (publicada por E Bethge), Munich [7]1966, 129

17 ST III, q 65, a 1

18 J Gustafson, o c 147s

19 Cf L Gilkey, *Catholicism Confronts Modernity*, Nueva York 1975, 22

20 Concilio Vaticano II, *Constitucion sobre la sagrada liturgia* 14

21 Ibid 10

22 Concilio Vaticano II, *Decreto sobre el ministerio y la vida de los presbiteros* **6.**

23 Cf C Bonhoeffer, *Widerstand und Ergebung*, publicado por E Bethge, nueva **edición** Munich 1970, 402, tr cast *Resistencia y Sumision*, Ariel, Barcelona 1969

ÍNDICE ANALÍTICO

